PANORAMA

AUGUST FRANZEN

Historia de la Iglesia

AUGUST FRANZEN

Historia de la Iglesia

Nueva edición,
revisada por *Bruno Steimer*
y ampliada por *Roland Fröhlich*

Editorial SAL TERRAE
Santander – 2009

Título del original alemán:
Kleine Kirchengeschichte
© 2008[25] by Verlag Herder GmbH,
Freiburg im Breisgau
www.herder.de

Traducción:
María del Carmen Blanco Moreno
y *Ramón Alfonso Díez Aragón*

Imprimatur:
✠ Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
17-02-2009

Para la edición española:
© 2009 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
mariap.aguilera@gmail.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida, total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Con las debidas licencias:
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1816-6
Depósito Legal: SA-246-2009

Impresión y encuadernación:
Gráficas Calima
Santander

ÍNDICE

Prólogo a la 25ª edición 13
Del prólogo a la primera edición de 1965 14

Primera parte: La antigüedad cristiana

De Jesús de Nazaret al giro constantiniano (hasta el 311) 15
§ 1. El Jesús histórico y la fundación de la Iglesia 15
1. La existencia histórica de Jesús 15
2. La historicidad de la fundación de la Iglesia 17
3. La Iglesia como misterio de fe 19
§ 2. La Iglesia primitiva y la edad apostólica 21
1. La comunidad de los discípulos después de la ascensión de Jesús 22
2. ¿Qué imagen de la Iglesia muestra esta primera edad apostólica? 25
§ 3. La marcha victoriosa de la joven Iglesia de Jerusalén a Roma 26
1. La comunidad primitiva de Jerusalén 27
2. La comunidad de Antioquía 29
3. Los inicios de la comunidad romana 30
§ 4. La propagación del cristianismo hasta el siglo III 33
§ 5. El primer desarrollo espiritual del cristianismo 37
1. Los Padres apostólicos 37
2. Los primeros apologetas cristianos 41
3. Los Padres de la Iglesia 43
§ 6. Los inicios de la escuela cristiana de Alejandría 46
§ 7. Crisis internas: divisiones y herejías 50
1. Herejías judeo-cristianas 50
2. Sistemas gnósticos 51
3. El maniqueísmo 53
4. El marcionismo 54

5. Los encratitas 54
6. El montanismo 55
7. El significado de las herejías y de las divisiones 55

§ 8. Las persecuciones de los cristianos en el imperio romano 57
1. Los motivos de las persecuciones 57
2. El desarrollo de las persecuciones 60

De Constantino el Grande a Gregorio Magno (312-604) 68

§ 9. El giro constantiniano 68
1. Paso de Constantino al cristianismo 68
2. La fundación de la Iglesia imperial 71
3. La problemática del giro 74
§ 10. Las luchas dogmáticas
y los concilios ecuménicos en Oriente 78
1. La doctrina de la Trinidad 79
2. La cristología.
Los ocho primeros concilios ecuménicos 85

§ 11. La teología de Occidente. Agustín y la lucha
por la doctrina de la justificación y de la gracia 93
1. Ambrosio de Milán 94
2. Agustín de Hipona 95
3. Jerónimo de Estridón 99
4. Gregorio I Magno 100

§ 12. Ascesis y monacato en la Iglesia antigua 102
1. Historia del problema 102
2. La esencia del monacato cristiano 104
3. Los grandes Padres del monacato 107

§ 13. Roma y los patriarcas de Oriente.
La cuestión del primado 109
1. La comunidad romana 109
2. La cuestión del primado 111
3. La Roma antigua y la nueva Roma 113

Segunda parte: La Iglesia en la Edad Media

§ 14. División y estructura fundamental de la Edad Media occidental 115
1. Periodización y denominación 115
2. Antigüedad, cristianismo y germanismo 117
3. Las características esenciales de la Edad Media 121

El cristianismo en la Alta Edad Media (500-700) 123
§ 15. La Iglesia y el nacimiento de la civilización occidental . 123
§ 16. El primer encuentro del germanismo con la Iglesia 127
§ 17. La Iglesia iro-escocesa y su misión en el continente 130
1. La cristianización de Irlanda 130
2. La misión irlandesa en el continente 132
§ 18. El cristianismo en Britania y la misión anglosajona en el continente 134

De Bonifacio a los salios (700-1050) 138
§ 19. Winfrido Bonifacio y la fundación del Occidente cristiano 138
§ 20. La alianza del papado con el reino de los francos 141
1. El papado entre Oriente y Occidente La expansión islámica 141
2. El reino de los francos y sus nuevas misiones 144
§ 21. Carlomagno y la fundación del imperio de Occidente . 148
1. Vida y obra de Carlomagno 148
2. La idea de reino en Carlomagno 152
3. El gobierno de la Iglesia según Carlomagno 154
4. La concepción imperial de Carlomagno. El problema de los dos emperadores 155
5. La coronación como emperador y sus consecuencias ... 159
§ 22. La decadencia del imperio carolingio y el *saeculum obscurum* de la Iglesia romana 161
1. El imperio 161
2. La Iglesia 165

§ 23. Otón el Grande y la renovación del imperio occidental 168
1. La política imperial y eclesiástica de Otón 169
2. La renovación del imperio en el año 962 172

§ 24. *Sacrum Imperium.* El imperio de los Otones y la dinastía sálica hasta 1046 173

El desarrollo de la Iglesia en la Alta Edad Media (1050-1300) 178

§ 25. Cluny y el movimiento monástico de reforma 178

§ 26. Reforma gregoriana y lucha de las investiduras 181
1. «Libertas Ecclesiae» 181
2. La lucha de las investiduras 183
3. Consecuencias y efectos 186

§ 27. El gran cisma de Oriente 188

§ 28. El nuevo espíritu de Occidente 190
1. Nuevas formas de monacato 190
2. La reforma del clero secular 193

§ 29. El movimiento de las Cruzadas 196
1. Las Cruzadas 196
2. Las órdenes militares 200
3. Balance 201

§ 30. Movimientos de pobreza, herejías e Inquisición 202
1. El biblicismo y el seguimiento de Jesús 202
2. Movimientos de pobreza. Valdenses y cátaros 203
3. La Inquisición 205

§ 31. Las grandes órdenes mendicantes 208
1. Francisco de Asís y la orden franciscana 208
2. Domingo y la orden dominicana 210

§ 32. La ciencia teológica y las universidades 211
1. La escolástica y sus representantes 211
2. El nacimiento de las universidades 214

§ 33. El papado de Inocencio III a Bonifacio VIII 215
1. Inocencio III 216
2. La última lucha entre papad e imperio de los Hohenstaufen 220
3. Bonifacio VIII 222

La Iglesia en el tiempo de la disolución de la unidad occidental (1300-1500) 223

§ 34. El «exilio de Aviñón» y el gran cisma de Occidente 223
1. El papado en Aviñón 223
2. El cisma de Occidente 226

§ 35. El concilio de Constanza y el conciliarismo 229
1. Prehistoria 229
2. Constanza, el concilio de la unidad 231
3. El proceso contra Jan Hus en Constanza 233
4. La cuestión de la reforma en el concilio. La elección del papa 236
5. El concilio de Basilea 238
6. La unión con los griegos 239

§ 36. El papado del Renacimiento 240

Tercera parte: La Iglesia en la Edad Moderna

Reforma protestante y reforma católica (1500-1650) 248

§ 37. Premisas de la Reforma protestante 248
1. Abusos de la Iglesia tardomedieval 248
2. El carácter religioso fundamental de la Baja Edad Media 250
3. La exigencia de una reforma 251
4. El nominalismo 253
5. Humanismo y biblicismo 253

§ 38. Erasmo de Rotterdam y el humanismo 254

§ 39. Martín Lutero y su evolución como reformador 257
1. La imagen católica de Lutero 257
2. La formación de Lutero 259
3. La cuestión de las indulgencias 263
4. La ruptura con la Iglesia 265

§ 40. La Reforma en Alemania 267
1. La dieta de Worms (1521) 267
2. El desarrollo de la Reforma en Alemania de 1521 a 1530 270
3. La dieta de Augsburgo de 1530 273

4. De los coloquios de religión a la paz religiosa de Augsburgo de 1555 276
5. Síntesis 279

§ 41. Ulrico Zuinglio. El anabaptismo 281
1. Vida y obra de Zuinglio 282
2. El movimiento anabaptista 286

§ 42. Juan Calvino y el calvinismo 288
1. Vida de Calvino 288
2. Doctrina de Calvino 293
3. La propagación del calvinismo 294

§ 43. Enrique VIII y el cisma de la Iglesia de Inglaterra 296

§ 44. Intentos de reforma en la Iglesia antes del concilio de Trento 299

§ 45. El concilio de Trento 304
1. Los participantes en el concilio 304
2. El desarrollo del concilio 306

§ 46. La reforma católica 309
1. El pontificado de Pío V 309
2. Obispos reformadores 310
3. La reforma de las órdenes religiosas 311
4. Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús 313

§ 47. El espíritu de la Contrarreforma 317
1. Confesionalización 317
2. El papel de la Inquisición 319
3. La caza de brujas 320

La Iglesia en la época barroca (1650-1789) 322

§ 48. La nueva época misionera de la Iglesia 322
1. Misión y difusión del cristianismo hasta los inicios de la Edad Moderna 322
2. La época de los grandes descubrimientos 323
3. La misión en la India y en China. La controversia sobre los ritos 325

§ 49. Del Barroco a la Ilustración 328
1. Corrientes eclesiales contrarias al centralismo de la curia 328
2. La Ilustración 332

De la revolución francesa a la primera guerra mundial (1789-1918) 335

§ 50. La revolución francesa y la secularización 335
1. La revolución francesa 335
2. Napoleón Bonaparte 336
3. La secularización 337

§ 51. La restauración de la Iglesia en Alemania en el siglo XIX 338
1. La reorganización de la Iglesia alemana 338
2. Vida de la Iglesia 339

§ 52. El fin del Estado pontificio 341

§ 53. El concilio Vaticano I 343
1. Prehistoria 343
2. Desarrollo del concilio 347

§ 54. Después del concilio: veterocatolicismo y *Kulturkampf* en Alemania 350
1. La oposición en Alemania 350
2. El veterocatolicismo 351
3. El «Kulturkampf» 352

§ 55. Los papas después del concilio Vaticano I 354

Del fin de la primera guerra mundial al concilio Vaticano II (1918-1965) 360

§ 56. Retorno del exilio y nuevo inicio 360
1. Situación de gueto en Alemania 360
2. Una nueva conciencia de Iglesia 362
3. Desarrollo fuera de Alemania 366

§ 57. Los pontificados de Pío XI y de Pío XII 367

§ 58. La Iglesia en el Tercer Reich 373
1. La política de Hitler 373
2. El «Kirchenkampf» 377
3. La resistencia de las Iglesias 379

§ 59. El pontificado de Juan XXIII 381

§ 60. El concilio Vaticano II 384

Historia de la Iglesia contemporánea (de 1965 a nuestros días) (ROLAND FRÖHLICH) 393

§ 61. Los pontificados de Pablo VI y de Juan Pablo I 394
1. Primeras reformas 394
2. Señales de crisis 395
3. Signos de apertura 399
4. Compromiso por la paz 400
5. Juan Pablo I 404

§ 62. El pontificado de Juan Pablo II 406
1. La dirección por parte del papa 406
2. Reformas 408
3. Cada uno según su estado 409
4. El deber de los teólogos 417
5. Un papa para el mundo 421

§ 63. Desarrollos recientes en la Iglesia 426
1. El movimiento ecuménico 427
2. Apertura a la justicia social 432
3. La experiencia de un mundo común 438
4. El pontificado de Benedicto XVI 440

Apéndice 443
Lista de los papas 443
Los 21 concilios generales (ecuménicos) 447
Tabla cronológica 449
Bibliografía 460
Índice de nombres 462
Índice analítico y de lugares 470
Índice de documentos eclesiales 479

Prólogo a la 25ª edición

En las 24 ediciones anteriores, la *Historia de la Iglesia* de August Franzen (1912-1972), catedrático de Historia medieval y moderna de la Iglesia en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, se ha establecido como *la* obra fundamental para la historia de la Iglesia. En la edición vigésimo cuarta (2006), el libro se publicó, por primera vez desde la edición original de 1965, con una nueva composición.

En el marco de este trabajo se ofreció la oportunidad de revisar bajo varios aspectos la exposición ampliada gracias a las intervenciones de diferentes autores:

- Al texto de la segunda edición, revisada por August Franzen en 1968, se le añadió una nueva sección, escrita por Roland Fröhlich. El apartado «Historia de la Iglesia contemporánea» (§§ 61-63) sustituye a las diferentes ampliaciones de las ediciones anteriores y proporciona una presentación concisa de la historia de la Iglesia desde el concilio Vaticano II hasta nuestros días (1965-2008).
- Habida cuenta de las posibilidades de búsqueda actuales (catálogos *online*, *Index Theologicus*, etc.), la bibliografía se ha reducido con respecto a las últimas ediciones y se limita ahora a obras fundamentales de historia de la Iglesia.
- En forma de apéndice, esta nueva edición ofrece por primera vez, junto a útiles listas y tablas sinópticas, tres índices (de nombres; analítico y de lugares; y de documentos eclesiales) que permiten un rápido acceso a la gran cantidad de materiales presentes en el libro.
- Todo el texto ha sido revisado y adaptado a las nuevas normas ortográficas y de composición.

Después de más de cuarenta años de la primera edición de la *Historia de la Iglesia* –conocida por la mayoría de los interesados como «el Franzen»–, se pone en manos de las lectoras y los lectores un compendio de historia de la Iglesia que sigue siendo sumamente útil.

Tubinga y Friburgo, mayo de 2008

Roland FRÖHLICH
Bruno STEIMER

Del prólogo a la primera edición de 1965

Esta *Historia de la Iglesia* no puede contenerlo todo. Necesariamente debe establecer límites y realizar una selección del conjunto de la materia. Pero una selección es siempre subjetiva y cabe preguntarse, por tanto, por qué se ha tratado un tema pero se ha omitido otro. Ahora bien, el autor asegura que no ha procedido arbitrariamente y que, en su exposición, ha querido hacer hincapié sobre todo en las grandes líneas históricas y teológicas de la historia de la Iglesia. Se ha esforzado por abordar las cuestiones actuales de la historia de la Iglesia a la luz de las investigaciones científicas más recientes. No existen tabúes de la historia eclesiástica. No se han evitado en ningún momento las llamadas «cuestiones espinosas», sino que se han abordado con particular atención. Es cierto que, por lo general, éstas son tan complejas que no pueden ser comprendidas plenamente sin un estudio más profundo de su contexto histórico contemporáneo. Sólo la verdad histórica en su totalidad conduce al pleno conocimiento y a la justa valoración.

Friburgo, octubre de 1965

August FRANZEN

Primera Parte:
La antigüedad cristiana

De Jesús de Nazaret al giro constantiniano (hasta el 311)

§ 1. El Jesús histórico y la fundación de la Iglesia

El cristianismo es una religión histórica revelada y deriva directamente de la persona histórica de Jesucristo, hombre-Dios, y de su obra salvífica. El requisito previo y el fundamento de toda historia de la Iglesia es, por tanto, la demostración de la existencia histórica de Jesús y de la historicidad de la fundación de su Iglesia.

1. La existencia histórica de Jesús

Numerosos autores han cuestionado la existencia histórica de Jesús, desde los siglos XVIII y XIX, en nombre de la ciencia ilustrada y liberal, y de la crítica histórica: por ejemplo, Hermann Samuel Reimarus († 1768), Ferdinand Christian Baur († 1860), David Friedrich Strauss († 1874), Bruno Bauer († 1882) y, posteriormente, en los primeros años del siglo XX, sobre todo John Mackinnon Robertson († 1933), William Benjamin Smith († 1934), Arthur Drews († 1935) y otros. Todos estos autores se esforzaron por presentar el cristianismo como una invención de los apóstoles, y la figura de Jesús como una personificación irreal, ficticia y mítica, de nostalgias e ideas religiosas, como un fraude piadoso realizado por el círculo de los discípulos, o como una adaptación y variaciones de las figuras divinas de héroes de los cultos mistéricos helenísticos y de Oriente Próximo. La historia comparada de las religiones, a la sazón en pleno desarrollo, descubrió de pronto en la vida de Jesús analogías y paralelos con el dios solar Mitra (Smith, 1911), con el héroe de la epopeya babilónica Guilgamés (Peter Jensen, 1906), con la figura mítica del dios salvador que muere y resucita (Richard Reitzenstein y otros). Se pensaba que la imagen de la vida y la enseñanza de Jesús,trazada en los evangelios,

tenía que ser interpretada como una expresión personificada de las aspiraciones sociales de las masas oprimidas (Albert Kalthoff, 1902).

Todas estas teorías se han abandonado y se ha demostrado que carecen por completo de validez científica. Así pues, no habría sido necesario recordarlas si no siguieran perviviendo en la propaganda del comunismo marxista. En efecto, fueron Karl Marx y Friedrich Engels quienes, adoptando las ideas radicales de su contemporáneo Bruno Bauer, transmitieron estas opiniones anticuadas al comunismo, que sigue difundiéndolas actualmente sin espíritu crítico.

Más peso tuvieron las investigaciones y los ataques dirigidos, en nombre de la crítica textual, por la teología liberal del siglo XIX y de principios del siglo XX, a la verdad y la fiabilidad histórica de los evangelios. Mientras tanto, la exégesis bíblica moderna, estudiando el texto sagrado con mayor escrupulosidad y exactitud, y sirviéndose de un método más exacto, planteó la cuestión sobre un fundamento nuevo. Con los ensayos sobre la «desmitización» (*Entmythologisierung*) del Nuevo Testamento, Rudolf Bultmann († 1976) profundizó en el conocimiento del complejo pensamiento de la comunidad cristiana primitiva y de su tradición, que se expresó en la Sagrada Escritura. De este modo hemos aprendido a distinguir la forma expresiva «mítica», condicionada por el tiempo, propia de muchos textos bíblicos, de su contenido esencial y a liberar de aquel revestimiento (= *entmythologisieren*, «desmitificar») su núcleo histórico, con las instancias centrales del mensaje neotestamentario sobre la obra salvífica divina en Jesucristo. Otras investigaciones, basadas en el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*) y centradas críticamente en la forma literaria del texto de los evangelios, trataron de poner de relieve en el contexto, con mayor claridad, aquellas partes y secciones que constituían las fuentes primarias para la vida del Jesús histórico. Y mientras, por un lado, gracias a estos análisis, se desecharon algunas opiniones ingenuas, recibidas tradicionalmente, que consideraban los evangelios sólo como biografías de Jesús, perfectas desde el punto de vista del contenido y de la cronología, por otro lado, se ofreció a los estudiosos la posibilidad de identificar, a partir de los textos neotestamentarios, un fondo común de hechos históricamente probados y resistentes a toda posible crítica.

Es sabido que ninguno de los cuatro evangelios pretendió ser –y, de hecho, no son– una biografía histórica de Jesús, sino que reflejan la imagen de Cristo, tal como se había formado, sobre el fundamento de la predicación apostólica, en los corazones de sus fieles y ama-

dos discípulos. No obstante, esto no puede eximirnos de constatar que no pocos detalles de los evangelios relativos a Jesús son históricamente fidedignos y que bajo el «Cristo de la fe», tal como aparece representado en el Nuevo Testamento, es siempre posible identificar con seguridad al Jesús «histórico». Así pues, la existencia histórica de Jesús es incuestionable. De hecho, podemos situar históricamente con seguridad el comienzo y el final de su vida terrena a la luz del contexto histórico contemporáneo: su nacimiento, bajo Herodes el Grande, tuvo lugar hacia el año 4 o el 5 antes de la era vulgar, y su muerte en cruz, bajo Poncio Pilato, el 14 o el 15 de nisán de uno de los años que van del 30 al 33 d.C. Si bien es cierto que en la base de los cuatro evangelios canónicos hay evidentes intenciones teológicas y kerigmáticas, también es verdad que sus autores no dejaron por ello de remitirse a hechos y circunstancias de su tiempo, y de enmarcar históricamente, aunque no de un modo rigurosamente cronológico, los acontecimientos salvíficos. Los evangelistas nos informan como testigos oculares y diseñan una imagen viva y extraordinariamente expresiva de la personalidad, de la doctrina y de la muerte del maestro, que sólo es posible captar leyendo sus escritos.

Por otro lado, la existencia histórica de Jesús está atestiguada también en fuentes no cristianas. A decir verdad, faltan documentos de origen no cristiano rigurosamente contemporáneos a Jesús, pero las afirmaciones de Tácito hacia el 117 (*Annales* XV, 44), de Plinio el Joven hacia el 112 (*Carta al emperador Trajano*) y de Suetonio hacia el 120 (*Vita Claudii*, cap. 25), son dignas de crédito y, desde el punto de vista histórico, plenamente probatorias, de modo que podemos utilizarlas como testimonios históricos seguros. Poseemos, además, algunas afirmaciones del historiador judío Flavio Josefo, datables en torno a los años 93/94, de las cuales se puede deducir claramente que estaba informado de la personalidad histórica de Jesús (*Antiquitates* XVIII, 5, 2 y XX, 9, 1), mientras que la autenticidad de otro pasaje del mismo autor (*Antiquitates* XVIII, 3,3) parece bastante dudosa.

2. La historicidad de la fundación de la Iglesia

La cuestión de la historicidad de la fundación de la Iglesia por parte de Jesucristo ha sido objeto de frecuentes debates desde comienzos de la Edad Moderna, y se concentra en la pregunta acerca de si Cristo predicó únicamente un cristianismo universal o si, al mismo tiempo, dio a su religión una sólida organización en la forma de una Iglesia

institucional,y quiso confiarle sólo a ella la proclamación de su evangelio y la prosecución de su obra de salvación. El concepto espiritualista de Iglesia (*Ecclesia spiritualis*), propio del final de la Edad Media, llevó, en la época de la Reforma protestante, al rechazo y la lucha violenta contra la Iglesia papal, a la que los reformadores atribuían la falsificación de la voluntad originaria de Cristo. En un tiempo más próximo a nosotros, el protestante Rudolf Sohm († 1917; *Kirchenrecht* [Derecho Canónico], vol. 1, 1892), profesor de derecho canónico, sostuvo, partiendo del concepto luterano de Iglesia, la tesis según la cual Cristo no habría querido instituir una Iglesia, sino que se habría limitado a predicar un cristianismo puramente espiritual; y, por lo tanto, el cristianismo primitivo habría carecido de cualquier ordenamiento exterior y de cualquier estructura organizativa y, dado que estaba guiado y unido sólo por el espíritu de amor, no habría conocido ninguna forma institucional eclesiástica. La interpretación equivocada de la voluntad de Jesús y la falsificación de su obra habrían empezado en el periodo posterior a la edad apostólica. La Iglesia católica primitiva habría nacido de esta falsa interpretación y, con el tiempo, la fe libre de los orígenes se habría cristalizado en la rigidez del dogma, de tal modo que la vida carismática de los primeros cristianos, llena del Espíritu, habría quedado encerrada en normas jurídicas y disposiciones disciplinarias mortificantes.

El problema de la fundación de la Iglesia aparece todavía en primer plano en los debates y en los diálogos ecuménicos. Las ideas de Sohm influyeron en el pensamiento de Emil Brunner († 1966; *Das Missverstandnis der Kirche* [El equívoco de la Iglesia], 1951), Hans von Campenhausen († 1989; *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* [Ministerio eclesial y poder espiritual en los tres primeros siglos], 1953, ²1963) y otros. Es preciso, por tanto, que nos detengamos en esta cuestión y precisemos lo que dice la Sagrada Escritura sobre la fundación de la Iglesia y el modo en que la Iglesia primitiva comprendió y realizó la voluntad de Cristo.

Los evangelios transmiten con mucha frecuencia que la esencia del anuncio de la salvación de Jesús consistió en la buena noticia del Reino de Dios, que se realiza en dos fases: 1) en un estadio inicial, que ha comenzado ya en esta tierra con el anuncio de Jesús (Lc 11,24; Mt 11,12), y 2) en el estadio del cumplimiento al final de los tiempos.

¿Pensaba Jesús que el primer estadio, del que nos ocupamos en este estudio, tenía que realizarse de un modo sólo invisible o también en formas visibles? ¿Quería Jesús que ya en este mundo apare-

ciera un Reino de Dios visible, exterior, articulado y organizado a través de ministerios concretos? La respuesta resulta difícil, porque, si analizamos los datos que han llegado hasta nosotros, no encontramos ningún pasaje donde Cristo formulara con precisión la orden de fundar la Iglesia. No obstante, los testimonios bíblicos y las imágenes de las que Jesús se sirvió para caracterizar su concepción de la Iglesia, nos hacen comprender claramente que él tenía una idea de Iglesia muy concreta y que ésta la compartían del mismo modo también los apóstoles.

Cuando Jesús compara la Iglesia con una casa o con su rebaño (Mt 16,18; 21,42; 1 Cor 3,11; Hch 4,11; véase también Mt 26,31; Jn 10,16; 1 Cor 9,7), expresa al mismo tiempo, con mucha claridad, que esta construcción necesita un sólido fundamento sobre la roca y que, para guiar el rebaño, es necesaria la presencia de un pastor autorizado. Cristo mismo eligió de entre sus discípulos a los «doce» como particularmente responsables y nombró a Pedro como pastor y máximo responsable de su rebaño (Mc 3,14s.; Mt 16,17ss; Lc 22,31ss; Jn 21,15ss). Así, fue el mismo Jesús quien instituyó los primeros «ministerios». Ahora bien, un ministerio es mucho más un servicio momentáneo y transitorio. Es precisamente la ordenación oficial lo que le confiere un carácter duradero y significa un compromiso en la función de servicio, que va más allá de la persona concreta del ministro, y se expresa en una misión precisa y duradera, que sigue subsistiendo también después de la muerte de quien lo ejerce, confiriéndole el poder de hablar y actuar en el nombre y con la autoridad de quien lo ha instituido. Por tanto, en el ministerio está implícita también la sucesión. Los apóstoles, por tanto, consideraron siempre una gracia «otorgada por Dios el ser ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio [de predicar] el Evangelio de Dios» (Rm 15,16), y eligieron también para este ministerio a otros colaboradores y sucesores. La Iglesia primitiva no pensó de otra manera. De hecho, se edificó a partir de este ministerio y, dado que el mismo Cristo es portador de él y actúa en él, se puede afirmar que la Iglesia nació de este y con este carácter ministerial.

3. La Iglesia como misterio de fe

Así pues, si bien es justo afirmar que sólo en la fe y únicamente los fieles pueden acceder a la comprensión de la Iglesia fundada por Cristo, porque es una institución de orden sobrenatural y trascen-

dente y, por tanto, necesariamente espiritual e invisible, hay que subrayar también que la Iglesia está enraizada en nuestro tiempo y ha sido fundada para las personas de este mundo visible. En efecto, Jesús edificó su Iglesia como comunidad histórica y visible. Toda la obra del Señor tendía a esto. Jesús no se limitó a enseñar, sino que vivió en comunidad con sus discípulos. Su doctrina religiosa no tenía como finalidad fundar una escuela, sino instituir una verdadera comunidad de vida, que abrazara toda la existencia, de la que él mismo quiere ser el corazón y el centro (Jn 14,20ss), y que debía recibir de él su principio vital.

Para caracterizar esta comunión de vida de los fieles con Cristo, Pablo se sirve de la imagen del cuerpo (1 Cor 12,12ss), cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros son los fieles (Ef 2,15ss; 4,12ss; Col 3,15). En la Iglesia, Cristo sigue viviendo con su encarnación, redención y entrega en la cruz. Dado que ella participa en su ser humano-divino y en su obra salvífica, ella vive también su vida. Pablo recuerda continuamente que la vida, la pasión y la resurrección de Cristo no son sólo un hecho histórico objetivo, sino que tenemos el deber, si no queremos que Cristo haya muerto en vano, de vivir su vida, sufrir con él su muerte y llegar a ser partícipes de su resurrección.

Así, la pregunta fundamental que debemos hacernos es ésta: «¿Qué pensáis del Mesías? ¿De quién es Hijo?» (Mt 22,42). La respuesta sólo puede ser una respuesta de fe: «¡Es el Hijo de Dios!». La encarnación es el concepto central del cristianismo. Ahora bien, aquí termina la competencia de la pura investigación histórica y empieza la teología, la cual requiere y presupone una decisión de fe. Dios se encarnó en Jesucristo para unir de nuevo a la humanidad consigo y estar cerca de ella. En la Iglesia, donde Cristo sigue vivo, Dios se encarna nuevamente en la humanidad, por encima de todos los tiempos y de todos los pueblos, para llevar a todos a la salvación.

El más profundo misterio de la Iglesia está precisamente en su identidad con Cristo. En ella continúa la obra que Jesucristo, hombre-Dios, inició durante su vida terrena, una obra que proseguirá hasta el cumplimiento en su retorno al final de los tiempos. Ella es el espacio donde la encarnación del *Logos* en este mundo se renueva constantemente. Johann Adam Möhler († 1838) habla precisamente de la «incesante encarnación de Cristo en la Iglesia». En este sentido, la Iglesia misma es un profundo misterio de fe y de salvación (*Carta a los Efesios*) y participa de la enorme tensión que existe entre la santidad divina y la debilidad humana. La Iglesia recibe su divinidad,

santidad e indestructibilidad de su divino fundador; la mezquindad, la inclinación al pecado y la inestabilidad provienen, por el contrario, de los seres humanos. Esta polaridad, implícita en su misma naturaleza, confiere a la existencia de la Iglesia y a su actividad en la historia algo singularmente inquietante. No sólo en torno a ella, sino incluso en su mismo seno y en el alma de cada uno de sus fieles, se desarrolla, en efecto, una lucha dramática entre lo divino y lo humano, entre lo que es santo y lo que no lo es, entre la salvación y la condenación. Es Iglesia de santos e Iglesia de pecadores. En su historia, como en la vida de cada creyente, esta lucha da origen a constantes altibajos, a continuas oscilaciones entre un estado de elevada espiritualidad y una situación de decadencia, dependiendo de cómo exprese la Iglesia ante Dios, en la encarnación histórica del *Logos*, junto con María, el «*Ecce ancilla Domini* – He aquí la esclava del Señor» (Lc 1,38).

Redimir y santificar la humanidad: éste es el programa vinculante que Cristo ha encomendado a la Iglesia. Así, la condición de la Iglesia en la historia debe ser conmensurada, en cada ocasión, según el modo y la solicitud con que ha cumplido en su existencia terrena este mandato divino. A menudo, los medios y los métodos de actuación han cambiado y han tenido que adaptarse a las exigencias concretas del elemento humano; pero el mandato y el fin siguen siendo los mismos. El llamamiento, realizado repetidamente a lo largo de dos milenios de historia, a una reforma y a un retorno a la Iglesia primitiva, no puede significar ni la pura repetición, ni la renovación anacrónica de las formas de vida de la Iglesia apostólica, sino únicamente una nueva toma de conciencia más atenta al mandato originario: la prosecución de la obra salvadora de Cristo en su palabra y en su sacramento, la compenetración del mundo para restituirlo a Cristo.

§ 2. La Iglesia primitiva y la edad apostólica

Ninguna otra época ha tenido una importancia tan determinante para el sucesivo desarrollo histórico como aquella en la que tuvieron lugar la fundación y la constitución de la Iglesia en la primera hora de la «edad apostólica».

1. La comunidad de los discípulos después de la ascensión de Jesús

Después de la ascensión de Jesús al cielo, la comunidad de los discípulos se encontró de pronto frente a una situación totalmente nueva. Si bien es cierto que el Señor, al despedirse de sus discípulos, les impartió un inequívoco envío misionero (Mt 28,18; Mc 16,15), que tenía como contenido la prosecución del anuncio de la salvación y la proclamación de la buena noticia de su reinado escatológico, también es verdad que, al parecer, no les dejó directivas precisas sobre el modo de realizar concretamente la vida en común ni sobre las formas que debería asumir la organización de la comunidad. Las opiniones de los exegetas a este respecto son bastante discordantes. Algunos teólogos se inclinan más bien a considerar que hay un contraste entre lo que Cristo quiso verdaderamente y lo que se realizó en concreto; pero en relación con esto conviene llamar la atención sobre el hecho de que los apóstoles y los primeros discípulos, que fueron testigos oculares y auditivos de su predicación, supieron ciertamente interpretar la voluntad de Jesús mejor que los estudiosos contemporáneos, nacidos casi dos mil años después.

Es evidente, por otro lado, que la Escritura por sí sola (el principio del *sola Scriptura*) no es suficiente para explicar lo que sucedió, y que también la tradición apostólica del cristianismo primitivo debe ser tenida en cuenta como factor condicionante. En efecto, Cristo no proclamó su voluntad en normas y órdenes abstractas, sino que la transmitió a sus apóstoles como un mandato vivo; y los discípulos que, después de la imprevista ascensión del Maestro, se encontraron frente a la misión inmensamente difícil de tener que proseguir la obra de Jesús, actuaron ciertamente como auténticos intérpretes de su voluntad cuando confirieron a la vida en comunidad una sólida ordenación y a la Iglesia una estructura jerárquica. Jerarquía (en griego, *hiera archē+* = «origen sagrado, poder sagrado») significa que esta ordenación es de origen sagrado, porque la estableció Cristo mismo para la Iglesia.

Que los apóstoles pudieran haberse equivocado es imposible. Según la convicción de fe de la Iglesia, los «doce» eran los depositarios de la revelación divina, que habían recibido directamente de Cristo. Cuando transmitieron, en su anuncio vivo de la fe, el patrimonio de la revelación recibida del Señor, estaban inspirados por el Espíritu Santo, y esta transmisión no tuvo lugar sólo a través de predicaciones orales o palabras escritas (la Sagrada Escritura), sino

también en múltiples disposiciones prácticas, tanto en el ámbito cultual como en el disciplinar e institucional. Dado que Cristo no dejó ningún escrito, todo lo que los doce apóstoles nos transmitieron acerca de él, oralmente o por escrito, personalmente o a través de sus discípulos directos, es esencial para el cristianismo, pues contiene la revelación central del designio divino de salvación para la humanidad. Desde entonces, nada nuevo se ha añadido ni podrá ser añadido jamás. Toda la revelación del misterio divino de salvación se encuentra contenida y realizada en la tradición apostólica. El criterio para establecer la autenticidad de una doctrina de fe ha sido y sigue siendo el hecho de que su presencia se pueda demostrar ya en la *traditio apostolica*. Ésta se ha depositado en la doctrina, el culto y la vida de la Iglesia primitiva, y en las Escrituras canónicas e inspiradas del Nuevo Testamento, las cuales se remontan a este tiempo apostólico.

A decir verdad, no es siempre fácil establecer lo que pertenece directamente al patrimonio de la revelación divina, en este conjunto de conceptos del cristianismo primitivo y apostólico, y lo que, en cambio, fue añadido por la posterior reflexión teológica de las primeras comunidades cristianas. De hecho, es posible reconocer claramente que los contenidos de la revelación, ya desde la primera generación cristiana, no se conservaron de un modo estéril, sino que fueron meditados y transmitidos con una comprensión autónoma. De modo que muy pronto se realizó una profundización teológica de las verdades reveladas, sobre todo en lo que se refería directamente a la persona humano-divina de Jesús y su obra salvífica, profundización a la que se suele denominar «teología de la comunidad» de la Iglesia primitiva. Hoy constatamos con asombro que esta primera hora cristiana fue una de las épocas más creativas desde el punto de vista teológico en la historia de la Iglesia. La reflexión teológica a la que dio origen se depositó en la Sagrada Escritura y en la tradición, y exegetas e historiadores se esfuerzan hoy conjuntamente por precisar los componentes esenciales, para poder distinguirla del patrimonio genuino de la revelación divina. No obstante, la decisión última sobre lo que fue y es el contenido esencial de la fe corresponde al magisterio eclesiástico.

El tiempo apostólico fue, desde el punto de vista cronológico, el más cercano al tiempo de la revelación y ello explica por qué el cristianismo vive desde siempre convencido de que su ser o no ser dependen de la conservación de la *traditio apostolica*. No obstante, esta relación de dependencia no puede consistir en atenerse rígidamente a las formas de pensamiento y de vida del cristianismo primi-

tivo, ni en el imposible intento de repetirlas, sino que, por el contrario, debe tener en consideración el principio de la tradición viva, oral o escrita, y de la ley del desarrollo orgánico. Un mero tradicionalismo nada creativo sería estéril y no correspondería al principio espiritual y orgánico que caracteriza la vida de la Iglesia. Si bien es cierto que el llamamiento a la reforma se ha manifestado en todas las épocas de la historia de la Iglesia y seguirá manifestándose también en el futuro, también es verdad que esta reforma, para que se realice de un modo justo, no puede consistir en un retorno ingenuo a las formas de vida cristiana primitiva, como han creído siempre los espiritualistas, los sectarios y los herejes, negando así la ley de la evolución histórica y del desarrollo orgánico de todas las cosas vivas, sino únicamente en la realización progresiva del mandato originario que la Iglesia recibió de Cristo desde el principio. Reforma significa, por tanto, meditar y realizar lo que Cristo encomendó a la Iglesia como un programa que se ha de realizar rigurosamente. La Iglesia primitiva observó el divino mandato de un modo y con una pureza tan singulares que por ello asumen un cierto carácter normativo y ejemplar que, sin embargo, no excluye la realidad de un ulterior e igualmente importante desarrollo histórico. En este sentido más profundo, la Iglesia católica, a pesar de su difusión universal y grandioso desarrollo interno, puede gloriarse hoy, después de casi dos mil años, de ser aún absolutamente una e idéntica a la Iglesia del tiempo originario de los apóstoles.

La delimitación cronológica de este periodo de la revelación apostólica presenta, no obstante, algunas dificultades. Generalmente se cuenta a partir de la ascensión de Jesús «hasta la muerte del último de los (doce) apóstoles», pero no debemos atenernos con demasiada rigidez a este término desde un punto de vista estrictamente formal y jurídico. En sentido amplio podemos afirmar que fue el tiempo de la primera y la segunda (!) generación cristiana, que alcanza hasta la muerte de los últimos y directos testigos del Señor resucitado, que transmitieron su verdad revelada. Así, por ejemplo, la *Carta a los Hebreos*, escrito inspirado y canónico del Nuevo Testamento, habría sido redactada, según el parecer de muchos exegetas, por un desconocido sabio cristiano alejandrino, perteneciente a la segunda generación.

Nuestras fuentes para el conocimiento de la vida eclesial de este tiempo son ante todo los escritos neotestamentarios, especialmente los *Hechos de los Apóstoles* y las Cartas de Pablo. Con todo, disponemos también de otros testimonios como, por ejemplo, los escritos de

los Padres apostólicos, que en parte se remontan también a este primer periodo de la historia cristiana (*Didajé, Primera carta de Clemente*) y poseemos también informaciones de segunda mano sobre la situación de la Iglesia primitiva.

2. ¿Qué imagen de la Iglesia muestra esta primera edad apostólica?

Los *Hechos de los apóstoles* y las cartas de Pablo nos permiten entender claramente que, desde el principio, el «ministerio» espiritual fue considerado en la Iglesia primitiva como un elemento esencial, constitutivo del ordenamiento mismo de la comunidad. Nunca existió una pura constitución carismática que se basara sobre una libre acción espiritual y que careciera de ministerios, de un ordenamiento jurídico y de un patrimonio de fe concreto. En efecto, esta tesis es absolutamente incompatible con el concepto paulino de Iglesia. Esto vale tanto para las comunidades locales como para todo el conjunto de la Iglesia. Y así como los primeros apóstoles recibieron su misión para proclamar el mensaje del Nuevo Testamento oficialmente, es decir, directamente de Jesucristo (Mc 3,13ss; Mt 10,1ss; Lc 6,12ss), también impusieron las manos para la ordenación ministerial de sus colaboradores y sucesores. En ningún lugar aparecen las primeras comunidades cristianas constituidas de modo uniforme, sino que se presentan, en cambio, como comunidades articuladas y edificadas según el principio de la unidad cabeza-cuerpo. Los ministros son llamados y ordenados para representar al Señor invisible y para proseguir en su nombre la obra de la redención, con la palabra y el sacramento. Sólo ellos ejercen las funciones directivas ministeriales, ya sea como apóstoles, profetas o evangelistas, al servicio de la Iglesia universal, o como obispos, presbíteros, diáconos, doctores y pastores al servicio de cada una de las comunidades (1 Cor 12,28; Flp 1,1; 1 Tm 3,2ss). Por todas partes reina el principio de la sucesión ministerial, que deriva directamente de Cristo y de los apóstoles (*successio apostolica*), según los grados de una precisa jerarquía.

El ministerio no se opone al carisma, que era conferido por Dios para el ejercicio de servicios particulares. Con frecuencia encontramos ministros que eran al mismo tiempo carismáticos (2 Cor 8,23; Tt; Flp 2,25; Rm 16,1; Gal 1,19; 1 Cor 15,7) y, viceversa, carismáticos a quienes se había confiado la dirección de una comunidad. Pablo mismo, por lo demás, era al mismo tiempo carismático y pneumático, porque, como buen ministro práctico y racional, sabía que las co-

munidades que había fundado recientemente necesitaban una dirección pastoral atenta, realista y enérgica. En el gobierno normal de la Iglesia, los carismas estuvieron, por tanto, subordinados siempre al ministerio. Con el paso del tiempo, la dirección de las comunidades se concentró cada vez más en manos de los obispos y los diáconos. Los obispos provenían del colegio de los presbíteros, en el que desarrollaban funciones directivas como jefes e inspectores (*episkopos*). En algunas comunidades locales encontramos, en la primera hora, varios obispos-presbíteros; pero después, y no más tarde del siglo II, el episcopado monárquico se difundió por todas partes. En esta tendencia hacia el vértice monárquico que se manifestó pronto en las comunidades particulares se ha visto con razón el nacimiento del principio del primado, que se expresará más tarde en la Iglesia universal (Heinrich Schlier, † 1978).

A la altísima conciencia de fe de la Iglesia primitiva y a sus misiones particulares correspondió adecuadamente el grupo de los puros carismáticos, de los que se habla con frecuencia. Su función consistía en atender a la edificación de la comunidad y estaban a disposición de ésta para servicios particulares, pero no tenían responsabilidades de gobierno. Tenemos también noticias ocasionales de tensiones serias que, de vez en cuando, se producían en las comunidades entre los carismáticos y los ministros (1 Cor 1; Ap 14,1-2), pero que, al final, se superaron siempre con espíritu de amor. Los dones carismáticos pasaron a un segundo plano, pero sin desaparecer nunca del todo en la Iglesia.

§ 3. La marcha victoriosa de la joven Iglesia de Jerusalén a Roma

Los *Hechos de los Apóstoles* nos describen la marcha imparable del evangelio «desde Jerusalén hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Esta obra lucana nos ofrece testimonios profundos tanto sobre la ardiente y entusiasta actividad misionera como sobre la vida interior, colmada de intensa actividad caritativa, de la Iglesia primitiva. Podemos distinguir tres periodos: 1) el periodo judeo-cristiano, que tiene su centro en Jerusalén (Hch 1,1–9,31); 2) el periodo que marca el paso del judeo-cristianismo al cristianismo de los paganos convertidos, con Antioquía como centro (Hch 9,32–15,35); 3) el periodo de la misión de Pablo entre los gentiles (Hch 13–28).

1. La comunidad primitiva de Jerusalén

La Iglesia madre de Jerusalén gozó, desde los orígenes del cristianismo, de una consideración particular. En ella habían actuado los primeros apóstoles que, junto con Pedro y bajo su guía, dirigieron la comunidad, como testigos vivos del Señor. Muchos que habían sido testigos oculares de la actividad, la muerte y resurrección de Jesús, habitaban todavía en la Ciudad Santa y, llenos de entusiasmo, seguían anunciando la buena noticia de la salvación.

En Jerusalén, por primera vez, empezó a formarse un patrimonio lingüístico y conceptual de matriz cristiana y una nueva configuración litúrgica. Aun cuando la joven comunidad tenía conciencia de ser sobre todo el cumplimiento del judaísmo, participaba en la liturgia judía, practicaba las formas de devoción tradicionales y asumió los principios básicos de la organización judía (articulación de la comunidad, gobierno de los ancianos, presbíteros y ministros con mandato permanente). Ahora bien, al mismo tiempo se constituyó con los apóstoles en una comunidad independiente, caracterizada por una liturgia propia que se expresaba en el recuerdo agradecido (*eucharistia*) y en la actualización cultual del sacrificio de Cristo, mientras «partían el pan en sus casas, tomando el alimento con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,46), celebrando de este modo la cena del Señor. Esta comunidad de Jerusalén dejó una impronta decisiva en la vida comunitaria, el ordenamiento, la piedad y la estructura litúrgica de la Iglesia. Hacia el 50 d.C., el llamado «concilio apostólico» tomó también su primera y difícil decisión, que tendría una importancia suprema para el futuro de la joven Iglesia, cuando estableció que los paganos convertidos al cristianismo no estaban obligados a la observancia de la ley judía (Hch 15,6ss.19).

La organización interna de la comunidad estuvo dirigida, en un primer momento, por todo el colegio de los doce apóstoles, aun cuando se percibe claramente que Pedro tenía un papel de dirección. Pablo señala, junto a Pedro, también a Santiago y Juan como «columnas» de la comunidad (Gal 2,9), pero sólo después de la partida de Pedro de Jerusalén (*ca.* 43/44; cf. Hch 12,17) ocupó Santiago su lugar. De hecho, la tradición lo señala como primer «obispo» de Jerusalén. En el concilio apostólico encontramos por primera vez a los «presbíteros», pero ya antes se había mencionado a siete diáconos (Hch 6,1ss), con Esteban a la cabeza. El orden jerárquico de los ministros aparece, por tanto, completo: el apóstol-obispo, los presbíteros y los diáconos eran los guías autorizados de la comunidad de Jerusalén.

A pesar de la participación en el culto judío y la estricta observancia de la ley judía, que hacía que aparecieran, en un primer momento, casi como una secta judía, los cristianos se separaron pronto del judaísmo, porque las características típicamente cristianas de la nueva fe determinaron un contraste insalvable entre los seguidores de Jesús y la sinagoga. El bautismo cristiano, la oración dirigida a Cristo como *Kyrios* (Señor), la celebración de la eucaristía, la exclusiva comunidad de amor cristiana, que se extendía hasta la entrega de los bienes particulares para la comunidad de los hermanos en la fe (Hch 2,44ss.), suscitaron al principio la desconfianza y el rechazo y, por último, también la hostilidad de los judíos. Se llegó así al conflicto abierto, originado sobre todo por la profesión de fe en Cristo, y que se concretó en dos violentas persecuciones: la primera oleada llevó a la lapidación de Esteban, a la expulsión de Jerusalén de los judeo-cristianos helenistas y a la ulterior persecución por parte de Saulo que, más tarde, a las puertas de Damasco, se convirtió a la nueva fe y, con el nombre de Pablo, devino un «instrumento elegido» para la proclamación del mensaje cristiano (Hch 9,15-16). La segunda oleada de persecuciones, desencadenada por el rey Herodes Agripa I (37-44), llevó en 42/43 al martirio del apóstol Santiago el Mayor y al encarcelamiento de Pedro, que se salvó milagrosamente de la prisión gracias a un milagro (Hch 12,lss).

Mientras que la persecución se dirigió sobre todo contra los helenistas, es decir, contra los judíos de la diáspora convertidos al cristianismo, y favoreció la propagación del cristianismo en el mundo, los judeo-cristianos siguieron en Jerusalén, donde trataron de conservar el favor de los judíos mostrándose particularmente fieles al culto judío y al servicio del templo. No obstante, la tregua duró poco y se produjeron nuevos enfrentamientos. En 62/63, el apóstol Santiago el Menor fue lapidado. Según Flavio Josefo (*Antiquitates* XX, 9, 1, 4-6), el sumo sacerdote Anán, aprovechando la ausencia del procurador durante la Pascua del año 62, hizo denunciar y condenar al «hermano del Señor», cuya actividad se había visto coronada con el éxito, y a otros cristianos, acusándolos de haber transgredido la ley. Según una antigua tradición (Hegesipo, en Eusebio, *Histor. Ecl.* II, 23, 12, 10-18), Santiago «fue arrojado desde el pináculo del templo y rematado a golpes con un mazo de batán».

Al comenzar la guerra judía (66-70), los cristianos, recordando la advertencia y la profecía de Jesús sobre la destrucción de Jerusalén (Mt 24,15ss), abandonaron pronto Jerusalén y fueron estigmatiza-

dos por los judíos como renegados y apóstatas. El odio creciente llevó, hacia el año 100, a la persecución oficial de los cristianos por parte de la sinagoga. La nueva y última insurrección judía contra los romanos, bajo Bar Kokbá (132-135), infligió a los cristianos que habitaban en Palestina otra cruenta persecución por parte de los judíos. De este modo quedó trazada definitivamente la línea de división entre judíos y cristianos y empezó la funesta enemistad entre ambos que sería tan perjudicial para ambas partes a lo largo de la historia.

Con la destrucción de Jerusalén en el 70 terminó también la particular posición predominante de que había gozado hasta entonces la comunidad jerosolimitana.

2. La comunidad de Antioquía

Antioquía, la primera comunidad de paganos convertidos al cristianismo y centro de la misión cristiana, adquirió desde su origen una posición importante. La llamada «controversia antioquena» (Hch 15; Gal 2,11ss) favoreció la clarificación de las relaciones de los judeo-cristianos con los pagano-cristianos. Lamentablemente, no sabemos mucho sobre la estructura interna de la comunidad y, por tanto, no podemos decir hasta qué punto fue determinante para el posterior desarrollo de las numerosas comunidades que Pablo, partiendo desde Antioquía, había fundado en los tres grandes viajes de misión. Es evidente que la comunidad de Antioquía estaba compuesta mayoritariamente por miembros de origen no judío, hasta tal punto que ya no aparece como una secta judía, sino que fue caracterizada por primera vez como una comunidad religiosa independiente de «cristianos» (Hch 11,26).

Fue sobre todo Pablo quien difundió el cristianismo en el mundo, transplantándolo desde la tierra madre judeo-palestinense y desde Antioquía, un centro de la cultura grecorromana del helenismo. Después de su conversión, el apóstol estuvo retirado durante tres años en el desierto de Arabia con el fin de prepararse para la misión apostólica, y después, invitado por Bernabé, se dirigió a Antioquía. Con él, «bajo el impulso del Espíritu Santo» (Hch 13,4), emprendió el primer viaje misionero, que lo condujo a Chipre y Asia Menor (Perge, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe: cf. Hch 13-14). En el segundo viaje misionero (hacia 49/50-52), Pablo se dirigió, más allá de Asia Menor, hacia Europa, donde fundó las comunidades de Filipos, Tesalónica, Atenas y Corinto (Hch 15,26–18,22). El tercer viaje misionero (hacia 53-58) lo llevó, en cambio, a través de

Galacia y Frigia, a Éfeso y, desde esta ciudad, hacia Grecia y después de nuevo a Tróade, Mileto, Cesarea y Jerusalén, donde terminó (en el 58), porque fue hecho prisionero por primera vez (Hch 18, 23–21,27). Durante este tiempo escribió las *Cartas a los Corintios, a los Romanos, a los Gálatas* y otras. Ya desde entonces Pablo miraba hacia Roma y Occidente (España).

3. Los inicios de la comunidad romana

La comunidad romana era ya bastante floreciente cuando Pablo, en el invierno del 57/58, le envió desde Corinto su carta (cf. Rm 1,8). Algunos años antes (en el 50), según lo que refiere el biógrafo de los emperadores, Suetonio (*Vita Claudii* 15,4), se habían producido entre los judíos romanos tumultos por causa de Cristo («*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*») y Pablo, durante su segundo viaje misionero a Corinto, conoció a dos de estos cristianos expulsados de la ciudad, los cónyuges Áquila y Priscila (Hch 18,2). Ciertamente de ellos recibió información más precisa sobre los cristianos romanos y ya entonces, probablemente, decidió emprender un viaje hacia Roma. Sabemos, además, que algunos romanos estaban presentes también en la primera fiesta de Pentecostés en Jerusalén (Hch 2,10). Por eso, no es imposible que ya desde los primeros tiempos existiera una comunidad cristiana en Roma. Ahora bien, ¿quién la había fundado?

La tradición más antigua de la comunidad romana atribuía su fundación directamente a Pedro. ¿Es posible que Pedro, en 42/43, después de huir de Jerusalén, ciudad desde donde marchó «a otro lugar» (Hch 12,17), llegara inmediatamente a Roma? Esta hipótesis es bastante probable, aun cuando sabemos que en el 50 estaba de nuevo presente en Jerusalén con motivo del concilio apostólico. El hecho de que no estuviera en Roma cuando Pablo escribió su *Carta a los Romanos* (57/58 d.C.), o cuando éste fue hecho prisionero en la misma ciudad, no puede ser empleado como un argumento para probar que Pedro no estuvo nunca en Roma, porque se sabe que todos los apóstoles, impulsados por su celo misionero, viajaron mucho y, por ello, nada impide pensar que también Pedro continuó sus viajes, después de haber fundado la comunidad romana. La noticia de sus veinticinco años de estancia en Roma, que se nos transmite desde el siglo IV (Eusebio y *Catalogus Liberianus*), no parece muy fidedigna y, por lo demás, no es necesario interpretarla como si afirmara que Pedro había residido ininterrumpidamente en Roma durante veinticinco años. En cambio, es

de todo punto cierto que Pedro estuvo en Roma: lo atestiguan la *Primera Carta de Pedro*, escrita en Roma en 63/64 (1 P 5,13), y su martirio, que tuvo lugar durante la persecución de Nerón contra los cristianos, probablemente en julio del 64. Las recientes excavaciones bajo la basílica de San Pedro despejan todas las dudas sobre el hecho de que el cuerpo de Pedro fue sepultado en Roma. Aunque su tumba no ha sido identificada aún con exactitud y será difícil precisar cuál es entre las numerosas tumbas superpuestas, tenemos sin duda testimonios inequívocos de que Pedro fue sepultado justamente en ese lugar. El martirio del apóstol en Roma, que la tradición nos ha transmitido unánimemente desde tiempos muy antiguos, debe ser, por tanto, considerado como un hecho histórico seguro.

La tradición indica que Pedro es el fundador de la Iglesia de Roma a través de una ininterrumpida serie de testimonios, que van de la *Primera carta de Clemente* (*ca.* 96), pasando por la *Carta a los Romanos* de Ignacio de Antioquía, obispo y mártir, Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* III, 1, 1; 3, 2), Dionisio de Corinto (cf. Eusebio, *Hist. Ecle.* II, 25, 8) y el presbítero romano Gayo (cf. Eusebio, *Hist. Ecle.* II,25,7), hasta Tertuliano (*De praescriptione haereticorum*, 32; *Adversus Marcionem* IV, 5) y otros muchos. Junto con Pablo, con quien fue martirizado durante la persecución de Nerón, el nombre de Pedro está siempre en el primer lugar de todas las listas de los obispos romanos, como apóstol fundador. Los obispos romanos deben su posición particular y su importancia en la Iglesia universal precisamente a este origen directo en Pedro; ellos eran perfectamente conscientes de su supremacía y su significado para la Iglesia universal, reconocido siempre por todas las demás Iglesias. Sobre este origen estaba fundada la seguridad y la absoluta fiabilidad de la tradición apostólica en la Iglesia romana, la cual, a través de la cadena de los sucesores de Pedro, se mantuvo siempre inalterada en el episcopado romano y garantizó la pureza de la doctrina cristiana.

Los sucesores de Pedro fueron Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, Alejandro, Sixto, Telesforo, Higinio, Pío, Aniceto, Sotero, Eleuterio, etc. En efecto, éste es el orden presente en la lista de la sucesión romana a la cátedra de Pedro que ya Hegesipo había encontrado en Roma, hacia el 160, cuando acudió allí precisamente para documentarse sobre la auténtica y verdadera doctrina de Cristo y de los apóstoles con el fin de hacer frente a las doctrinas heréticas del gnosticismo. También Ireneo pudo verificar este orden cuando, en el 180, acudió a Roma para encontrar allí las fuentes más seguras de la verdad cristiana. Hay que decir, no obstante, que ambos manifestaron

en esta búsqueda de los obispos romanos más interés dogmático que una necesidad de información histórico-cronológica: en efecto, lo que los había llevado a Roma había sido la búsqueda de una verdad de fe auténtica e íntegra. En tiempos como aquellos, en los que escaseaban las fuentes escritas, la genuina tradición oral tenía la máxima importancia. Por eso, cuando era posible basarse en testimonios fiables y demostrar al mismo tiempo una cadena ininterrumpida de transmisión, que permitía remontarse hasta el mismo Maestro, de este modo se garantizaba la autenticidad de la doctrina. Este empeño se encuentra, por lo demás, también en el mundo no cristiano: en el judaísmo (cf. las genealogías del Antiguo Testamento: Gn 5; 11, 10ss; 1 Cr 1,9), en las escuelas filosóficas griegas, y en las escuelas teológicas islámicas. En estas listas no era tan importante poder establecer precisos términos cronológicos, ya que la misma sucesión de los nombres poseía un carácter dinámico y ofrecía, de por sí, garantía de fe y seguridad doctrinal.

No debe, por tanto, suscitar asombro el hecho de que, en la lista más antigua de los obispos romanos, no estuviese incluida ninguna fecha. El interés histórico se despertó mucho más tarde y es significativo que fuera precisamente un historiador el primero que trató de establecer una cronología. Eusebio de Cesarea († 339), el «padre de la historia eclesiástica», intentó fijar, en los diez libros de su *Historia ecclesiastica*, o *Historia de la Iglesia*, escrita a principios del siglo IV, las fechas del comienzo del pontificado de cada uno de los veintiocho papas que habían vivido hasta entonces, en sincronía con los emperadores romanos. El mismo Eusebio es también el primer escritor en cuya obra encontramos la información según la cual Pedro fue obispo de Roma durante 25 años. Llegó a esta conclusión calculando que desde la huida de Pedro de Jerusalén (en el 42) hasta su muerte en Roma, que él sitúa en el 67, habían transcurrido justamente 25 años. El *Catalogus Liberianus* adoptó después el mismo método de Eusebio, continuando la lista de los pontífices del 336 al 354 y tratando de perfeccionar la obra de su predecesor desde un punto de vista esquemático, es decir, añadiendo de vez en cuando el día y el mes del inicio de cada pontificado. Huelga decir que sus informaciones no poseen ningún valor histórico, aun cuando es posible obtener, con la ayuda de los resultados ofrecidos por la investigación histórico-crítica, algunos puntos de apoyo para poder establecer los tiempos de gobierno de cada uno de los pontífices. Así, la lista más antigua se podría compilar de este modo: Pedro (¿† 64?), Lino (¿64-79?), Anacleto (¿79-90/92?), Clemente I (¿90/92-101?), Evaristo (¿101-107?), Ale-

jandro I (¿107-116?), Sixto I (¿116-125?), Telesforo (¿125-138?), Higinio (¿136/138-140/142?), Pío I (¿140/142-154/155?), Aniceto (¿154/155-166?), Sotero (¿166-174?), Eleuterio (¿174-189?), Víctor I (¿189-198?), Ceferino (¿198-217?). A partir de aquí la cronología comienza a ser más segura.

§ 4. La propagación del cristianismo hasta el siglo III

A la sorprendentemente rápida difusión del cristianismo, que ya de por sí es un misterio de la gracia, contribuyeron muchos factores. Los *Hechos de los Apóstoles* atestiguan la gran importancia que tuvo, desde el principio, el judaísmo de la diáspora como primer mediador del anuncio cristiano. En todas partes se dirigió Pablo en primer lugar a las comunidades judías, que estaban muy extendidas por todo el imperio romano. Su voz encontró un eco particularmente amplio sobre todo en los «paganos temerosos de Dios», es decir, en aquellos grupos que estaban estrechamente ligados al judaísmo, aunque no pertenecían a él; gracias a este puente, el evangelio pudo llegar pronto a los gentiles.

Aunque los otros apóstoles se unieron a Pablo en la obra misionera, lamentablemente no sabemos nada seguro acerca de su actividad; lo que sobre ella nos narran leyendas más tardías carece de valor. En cambio, se puede afirmar que sin su intenso trabajo misionero resulta inexplicable el hecho de que ya en el siglo II el cristianismo se hubiese difundido ampliamente en todos los países de la cuenca del Mediterráneo, y que hubiera penetrado incluso en regiones muy lejanas del imperio romano. Junto a los primeros apóstoles debieron existir, por tanto, desde el primer momento, misioneros, es decir, apóstoles en sentido más amplio. No obstante, éstos no pueden ser considerados los únicos representantes de la misión cristiana. De hecho, todos los cristianos actuaron en el mundo que los rodeaba y anunciaron el evangelio de Jesucristo. Así, la buena noticia de la salvación viajó por los caminos del imperio romano con los comerciantes, los soldados y los predicadores. Las primeras comunidades surgieron en los grandes centros de comunicación, en las ciudades y, gracias a la protección de la *pax romana*, establecida en el imperio entero, el cristianismo pudo arraigarse ya a finales del siglo II en todo el mundo civilizado, en la «ecúmene».

El principal centro de difusión fue Oriente. En Bitinia, Asia Menor, tenemos el testimonio, nada sospechoso, del gobernador Plinio el Joven, senador y cónsul romano (en el año 100) que, nom-

brado gobernador imperial (110-112) en Bitinia y el Ponto, encontró, ya en el 112, un número tan elevado de cristianos que se vio obligado a preguntar al emperador Trajano cómo había de comportarse con ellos. Éstas son sus palabras:

> «El asunto me parece digno de tus reflexiones, por la multitud de los que han sido acusados; porque diariamente se verán envueltas en estas acusaciones multitud de personas de toda edad, clase y sexo. El contagio de esta superstición [= el cristianismo] no solamente ha infectado las ciudades, sino también las aldeas y los campos. Creo, sin embargo, que se puede poner remedio y detenerlo. Lo cierto es que los templos, que estaban casi desiertos, empiezan a ser frecuentados de nuevo y se celebran sacrificios solemnes. Por todas partes se venden víctimas, que antes tenían pocos compradores. Y de ello resulta fácil deducir a cuántos se les puede separar de su extravío si se les ofrece la posibilidad de arrepentirse» (Plinio, *Carta* 96).

Si hasta las regiones situadas en torno al mar Negro presentaban ya esta imagen, no sorprenderá que en las provincias occidentales de Asia Menor y Siria no existiera, a finales del siglo I, ninguna ciudad importante en la que no se hubiera asentado ya una comunidad cristiana. La mayoría de estas comunidades habían sido fundadas por los apóstoles (sobre todo, por Pablo). En el siglo II existían ya ciudades cuya población era predominantemente cristiana, y también en las zonas rurales arraigó posteriormente la nueva fe. Sólo así resulta comprensible que, en la segunda mitad de este siglo, se hubiera podido desarrollar en Frigia el montanismo como un movimiento popular y que se hubiera difundido por todo el país. Por lo demás, parece que ya antes del final de las persecuciones, a finales del siglo III, había ciudades totalmente cristianas, hasta tal punto que ni siquiera la terrible persecución de Diocleciano pudo extirpar su fe.

Desde Asia Menor y Siria el cristianismo se propagó al país de los dos ríos. Edessa llegó a ser el centro misionero más importante y, una vez que el rey Abgaro de Edessa se convirtió con su familia al cristianismo en el 200, la posterior cristianización del país se desarrolló rápidamente. En Dura Europos, junto al curso superior del Éufrates, se ha encontrado la capilla doméstica cristiana más antigua: un espacio destinado al culto y adornado con abundantes frescos de contenido bíblico, que los arqueólogos datan hacia el 232.

Faltan, en cambio, las fuentes sobre los inicios del cristianismo en Egipto. Pero todo hace pensar que la misión cristiana penetró pronto en esta región. Alejandría fue ciertamente su centro de difusión y pronto se convirtió también en el centro espiritual más importante, gracias sobre todo a su célebre escuela teológica. Sabemos que el obispo Demetrio de Alejandría (188-231) pudo llevar a término la organización de la Iglesia egipcia y que pronto surgieron unas cien sedes episcopales; estos datos permiten deducir que la cristianización del país se estaba realizando velozmente.

En Occidente, Roma era el centro eclesiástico. Hacia mediados del siglo III, el papa Fabián estableció una nueva organización de la comunidad urbana, que nos permite calcular que sus miembros eran varias decenas de miles. Es sabido que la notable dimensión de la comunidad cristiana de Roma le pareció al emperador Decio (249-251) tan amenazadora que, se dice, habría acogido con mayor tranquilidad y serenidad la noticia de la rebelión de un adversario imperial, que la información acerca de la elección de un nuevo obispo de Roma (Cipriano, *Epistula* 55, 9). A pesar de todos los sufrimientos padecidos durante las persecuciones, la comunidad romana siguió desarrollándose vigorosamente. Eusebio narra que, en el 251, se reunieron en un sínodo celebrado en Roma alrededor de sesenta obispos italianos para condenar al antiobispo Novaciano (Eusebio, *Hist. Ecle.* VI, 42, 2).

También en el norte de África, en el siglo II, el cristianismo había echado profundas raíces. La primera noticia segura que poseemos proviene del relato sobre el martirio de Scillium, en Numidia, acaecido en el 180 d.C. De los escritos de Tertuliano († después del 220 en Cartago) se deduce que el número de los cristianos presentes en el norte de África en el 212 debía ser muy elevado (Tertuliano, *Ad Scapulam* 2,5). Hacia el 220, el obispo Agripino de Cartago pudo reunir en un sínodo a más de setenta obispos; veinte años más tarde eran ya noventa y parece que hacia finales del siglo III la mayoría de las ciudades estaban cristianizadas.

En la Galia es probable que Marsella tuviera desde el siglo I una comunidad cristiana. En el siglo II, las comunidades de Lyon y Vienne, en el valle del Ródano, adquirieron gran importancia. En el año 177, 49 cristianos sufrieron el martirio en Lyon. El número de comunidades creció en toda la Galia a lo largo del siglo III. Según Ireneo de Lyon, ya en su tiempo existían en la Germania romana también comunidades cristianas. Hallazgos arqueológicos han revelado la existencia de lugares de culto cristianos que se remontan al siglo III en Tréveris, Colonia, Bonn y, en el sur de Alemania,

Augsburgo. En realidad, el cristianismo echó raíces en las ciudades de la Germania romana en el siglo IV. Materno, obispo de Colonia, participó probablemente en el sínodo romano del 313 y un año después acudió a Arlés, donde colaboró en la redacción de las Actas sinodales. También en Arlés, en el 314, estuvieron presentes tres obispos británicos.

Fuera de los límites del imperio romano, en el 226 existían alrededor de veinte obispados en la región del Tigris. La mayor parte de Armenia fue cristianizada bajo el reinado de Tirídates II, hacia el 280, y hacia finales del siglo III se podía decir que era un país cristiano. Aun cuando no se puede demostrar con certeza, es posible que el apóstol Tomás fuera el primero en predicar el evangelio en la India. Pero parece más probable que la fe cristiana fuera llevada a este país más tarde, desde Persia, de tal modo que el nombre de «cristianos de Tomás» no tendría su origen en el apóstol Tomás, sino en *Mar* Tomás y, por tanto, se remontaría sólo al siglo VIII.

Este panorama, ciertamente imponente, no debe, sin embargo, inducirnos a exagerar el número de los cristianos de aquel tiempo. No es posible disponer de datos estadísticos. Sólo existen intentos de valoración, totalmente aproximativos, y, por tanto, bastante discutibles. Ludwig von Hertling, que realizó este cómputo, tanto para Occidente como para Oriente (cf. ZKTh 58 [1934] y 62 [1938]), obtuvo los resultados que resumimos a continuación: en *Occidente* existían, alrededor del año 100, únicamente unos pocos miles de cristianos; sin embargo, hacia el 200 eran muchas decenas de miles; un siglo más tarde ascendían a casi dos millones y hacia el 400 alcanzaron posiblemente la cifra de 4-6 millones. En *Oriente* no es posible ni siquiera formular vagas suposiciones relativas a los tres primeros siglos; alrededor del 300 los cristianos podían ascender a unos 5-6 millones; en torno al 400 eran tal vez 10-12 millones. Así pues, Oriente estuvo mucho más cristianizado que Occidente. Si se valoran estos datos sobre el trasfondo de toda la población del imperio romano, que en el año 200 comprendía unos 70 millones de habitantes, pero que en el 300 había descendido a sólo 50 millones, se deduce que los cristianos no constituían más que una pequeña minoría. Las zonas rurales, sobre todo, siguieron siendo paganas (de *pagus*; *pagani* = habitantes de los pueblos, del campo) durante mucho tiempo.

§ 5. El primer desarrollo espiritual del cristianismo

A la rápida propagación del joven cristianismo correspondieron también un desarrollo interno y un crecimiento espiritual orgánico. A la época de la fundación de la Iglesia en la «edad apostólica», y que comprendió la primera y la segunda generación cristianas, siguió la llamada «edad postapostólica», la cual, una vez concluido el tiempo de la revelación, tuvo la tarea de transmitir a la tercera generación cristiana, y a las siguientes, el patrimonio de fe recibido de los apóstoles. Así, esta edad fundó, en sentido estricto, la tradición y constituyó el puente entre los apóstoles y la Iglesia posterior y fue, por tanto, el primer eslabón en la cadena de la tradición. Naturalmente, esto no hizo que el desarrollo se detuviera. El joven cristianismo tenía que conquistar aún su lugar en el mundo, debía afirmarse hacia dentro y hacia fuera, y defender su mensaje. Por último, era necesaria una nueva elaboración teológica, una profundización de la revelación a la luz del crecimiento espiritual y religioso de las comunidades cristianas.

A estas tareas se dedicaron los llamados Padres apostólicos, los primeros apologetas cristianos y los Padres de la Iglesia.

1. Los Padres apostólicos

El nombre de «Padres apostólicos» designa a un grupo de escritores que encarnaron en su misma persona, en los primeros años de la época postapóstolica, la relación viva con los apóstoles. Se puede afirmar, de un modo más preciso, que son «aquellos escritores del cristianismo primitivo que, según el actual estado de la investigación, aparecen como oyentes o discípulos fidedignos de los apóstoles, o bien aquellos que, sin haber conocido personalmente a los apóstoles y sin poder ser contados entre los autores del Nuevo Testamento, son considerados, por la doctrina contenida en sus obras, portadores en alto grado de la tradición apostólica (Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* [Los Padres apostólicos], 1956, IX)».

Según esta definición, pertenecen con seguridad a este grupo: Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. En cambio, no aparece tan clara la pertenencia de Cuadrato, aun cuando algunos lo incluyen entre ellos, y de Papías de Hierápolis, considerado por algunos como discípulo de los apóstoles. También es insegura la clasificación exacta de los presbíteros de Asia Menor,

de los cuales nos informan ocasionalmente Ireneo de Lyon y Eusebio, pero sin ofrecernos más precisiones. Ireneo afirma que ellos habrían recibido sus doctrinas de los apóstoles (Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 27, 1; IV, 32, 1), pero podemos sostener que se limitaron a transmitir los dichos de los discípulos de los apóstoles y, por tanto, constituyen el segundo eslabón en la cadena de la tradición.

Además de este primer grupo de Padres apostólicos en sentido propio, existen otros escritos protocristianos que, según la definición anterior, no forman parte estrictamente de este grupo, pero por su antigüedad y por la afinidad de contenidos con otras obras del tiempo apostólico deben ser tratados en este contexto. Son la *Carta a Diogneto*, la *Carta de Bernabé*, la *Didajé* y el *Pastor* de Hermas.

Todos estos escritos tienen un valor inestimable para el conocimiento de la vida y el pensamiento del primer cristianismo. Nos muestran de qué modo se realizó la transición de las comunidades fundadas por los apóstoles a las nuevas formas institucionales protocristianas y cómo el carácter institucional, originariamente imbuido de un vigoroso espíritu carismático, se distinguió cada vez más claramente. Estos escritos nos informan también sobre el proceso de formación del canon neotestamentario. Y el hecho mismo de que algunos de ellos fueran considerados al principio como obras pertenecientes al Nuevo Testamento, fueran leídos en la liturgia y tenidos como norma y regla (*kanon*) de la fe revelada –como, por ejemplo, la *Primera carta de Clemente*, el *Pastor* de Hermas o la *Carta de Bernabé* en Siria y en Egipto–, nos demuestra que se sitúan aún en el centro de esta transición teológica. Sólo cuando se elaboró con más claridad el concepto de inspiración, que aflora ya en los escritos de los Padres apostólicos, se pudo establecer una distinción entre la literatura postapóstolica y los escritos inspirados del Nuevo Testamento. Esto pone de manifiesto que en aquel momento se estaban formando y desarrollando otros muchos conceptos teológicos.

La primera obra de la literatura cristiana extraneotestamentaria que se puede datar con precisión es la *Primera carta de Clemente*. Fue redactada en Roma hacia el 96 y es un escrito de súplica y amonestación, dirigido por la comunidad de Roma a la de Corinto, para exhortarla a superar los conflictos surgidos en ella y a restablecer la paz y la concordia. El autor, según el testimonio unánime de la tradición

más antigua, fue Clemente, obispo de la comunidad romana y tercer sucesor de Pedro en Roma. La carta constituye el más antiguo testimonio literario sobre el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, acontecido «entre nosotros», es decir, en Roma, y nos ofrece también preciosas informaciones históricas sobre las dos primeras persecuciones contra los cristianos en Roma, bajo Nerón y Domiciano. Al hablar del conflicto entre los corintios, Clemente se expresa de tal modo que no es posible pasar por alto una cierta autoconciencia, fundada en una autoridad superior, que no se puede explicar aludiendo al carácter romano en general, sino que se vincula claramente a Pedro y su posición preeminente. Aunque en todo el escrito está presente un tono de exhortación fraterna, «no obstante, no se puede hablar en rigor sólo de una *correctio fraterna* general» (Fischer, 12), sino de algo más. «Aun cuando en ningún lugar de la carta se afirma expresamente la posición primacial de Roma, no se encuentra ni un solo pasaje que pueda contradecirla. Todo lo contrario», continúa Fischer, citando textualmente a Berthold Altaner (*Patrologie* [Patrología], 1960[6], 81) y Adolf von Harnack (*Einführung in die alte Kirchengeschichte* [Introducción a la historia de la Iglesia antigua], 1929, 99), «se afirma expresamente el espíritu, la fuerza y la reivindicación por parte de Roma de una posición particular frente a todas las demás comunidades... Esto parece confirmado también por la consideración tan particular de que gozó la *Carta de Clemente*, ya en el siglo II». Este escrito, aun cuando está muy lejos del estilo de las decretales, que será propio del papado medieval, se expresa ya de modo autoritativo.

Así como Clemente de Roma fue, según el fidedigno testimonio de Ireneo, fue un fiel discípulo de Pedro y de Pablo, también Ignacio de Antioquía fue, muy probablemente, discípulo de estos dos apóstoles. Como obispo de Antioquía en Siria, es decir, de la comunidad cristiana que fue dirigida durante un cierto tiempo por el mismo Pedro, Ignacio se convirtió en su sucesor, según el testimonio de Orígenes y Eusebio. Durante su juventud conoció de seguro personalmente a Pedro y a Pablo. Una tradición mucho más tardía (Jerónimo, en el siglo IV) lo presenta como discípulo directo del apóstol Juan, y nada impide pensar que la afirmación es verdadera, ya que Juan vivió en Éfeso hasta una edad muy avanzada.

Poseemos siete cartas auténticas de Ignacio, que fueron escritas sólo unos años después de la *Carta de Clemente*. Durante el reinado

del emperador Trajano (98-117), probablemente hacia el 110, Ignacio fue arrestado por el hecho de ser cristiano y conducido a Roma, donde sufrió el martirio, desgarrado por las fieras. Durante este último viaje, mientras era vigilado y torturado por los soldados, redactó en Esmirna y Tróade cartas de agradecimiento para las comunidades de Éfeso, Magnesia y Trales que, en el camino, le habían dado muchos consuelos; y escribió otras cartas, dirigidas a las Iglesias de Filadelfia y Esmirna, a Policarpo, obispo de esta última ciudad, y a la comunidad cristiana de Roma, «la cual preside en la caridad». Todos sus escritos abundan en pensamientos edificantes y, desde el punto de vista histórico, atestiguan que, en aquel momento, el episcopado monárquico se había impuesto en las regiones donde ejerció su ministerio. Un único obispo está al frente de las comunidades, e Ignacio exhorta con estas palabras: «Seguid todos al obispo como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo ha de tenerse por válida aquella eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la comunidad, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia católica» (*Carta a los Esmirniotas* 8, 1). Ignacio desarrolla ya una teología del episcopado, en el cual ve encarnada la unidad de la Iglesia: Cristo, el obispo y la Iglesia son una sola cosa.

En su *Carta a los Romanos*, Ignacio atribuye inequívocamente a la Iglesia de Roma una posición única y no se limita a ensalzar su actividad caritativa, sino que alaba –en evidente conexión con la *Carta de Clemente*, que indudablemente debió conocer– su firmeza en la fe y su doctrina, de modo que «se percibe ya claramente la particular autoridad y la efectiva preeminencia de la comunidad romana». (Altaner, *Patrologie* [Patrología], 86). A su hermano, el obispo Policarpo, que lo había acompañado en Esmirna, le recuerda desde Tróade su deber pastoral y le exhorta a mantenerse firme, durante la persecución de los cristianos, como un yunque bajo los golpes del martillo.

De Policarpo, obispo de Esmirna, que en su juventud había escuchado personalmente la enseñanza del apóstol Juan y que había sido nombrado obispo por él, se conserva una *Carta a los Filipenses*. En realidad, está formada por dos escritos, el primero de los cuales fue redactado durante el viaje a Roma, hacia el 110, y el segundo unos

años después, hacia 111/112 (Fischer). Policarpo murió mártir a la edad de 86 años, en Esmirna, en 155/156 o en 167/168. De su conmovedora muerte (fue quemado vivo en la hoguera sobre la arena) nos informa un escrito (*Martyrium Polycarpi*), sustancialmente auténtico y fidedigno, compilado por un testigo ocular y enviado, por encargo de la comunidad de Esmirna, a la Iglesia de Filomelio en Frigia.

En cambio, se conservan sólo unas pocas líneas de una *Apología* perdida de Cuadrato que el autor había enviado, hacia el 125, al emperador Adriano (117-138) para defender el cristianismo. Se sigue debatiendo si este escrito coincide, como a veces se ha afirmado, con la *Carta a Diogneto*. También se conservan únicamente algunos fragmentos de las *Explicaciones de las palabras del Señor*, escritas por el obispo Papías de Hierápolis hacia el 130.

Al segundo grupo de los escritos atribuidos impropiamente a los Padres apostólicos pertenecen la *Carta de Bernabé*, de la primera mitad del siglo II; la *Carta a Diogneto*, un magnífico «testimonio espiritual de fe en la revelación y autoconciencia cristiana», dirigida por un autor desconocido, hacia la mitad del siglo II, a un pagano de alto rango, llamado Diogneto; la *Didajé* o *Doctrina de los doce apóstoles*, que comprende el más antiguo ordenamiento eclesiástico conocido y una descripción de la vida litúrgica de los primeros cristianos, y procede de la primera mitad del siglo II, aunque la primera parte del escrito (*Didajé* 1–6), más antigua, se remonta al siglo I; el *Pastor* de Hermas, hermano de Pío I (¿142-154/155?), obispo de Roma, fue compuesto hacia mediados del siglo II y es un vigoroso apocalipsis penitencial, escrito en Roma; esta obra es importante sobre todo para la historia de la penitencia sacramental.

2. Los primeros apologetas cristianos

Los apologetas cristianos del siglo II se dedicaron a la defensa literaria del cristianismo. La Iglesia se había convertido ya en una institución histórica y no podía ser ignorada por el mundo exterior. Varones y mujeres cultos y pertenecientes a las clases altas, que entraban a formar parte de las comunidades cristianas en número creciente, buscaban un diálogo vivo con los paganos eruditos, bien para justificar ante ellos los motivos de su conversión, bien para rechazar los prejuicios y las calumnias que circulaban contra los cristianos.

Para tratar de hacerse comprender por el ambiente que los rodeaba, los apologetas recurrieron en gran medida al lenguaje conceptual de su tiempo. Para proclamar el mensaje cristiano, se sirvieron de las categorías de la tardía filosofía estoica y del platonismo, y del mundo de ideas religiosas de los cultos mistéricos greco-orientales. Éste era el mundo cultural en que se habían formado, antes de convertirse al cristianismo –por ejemplo, Justino, que sólo después de una prolongada búsqueda encontró el camino que lo llevó hacia la verdad cristiana–, y diariamente estaban en contacto con él. ¿Qué tiene de extraño, pues, que interpretaran el evangelio en la lengua propia de aquel mundo, que era también su lengua materna? Es injusto, por tanto, lanzarles el reproche de que «helenizaron» y, por ello, falsificaron la palabra de Dios. La finalidad que los apologetas se proponían era orientar su mundo hacia Cristo; la intención que estaba en la base de sus escritos era dar testimonio de Cristo y realizar una obra misionera. Para ello trataron de dialogar valerosamente con su ambiente, y siempre se les habrá de reconocer el mérito de no haberse dejado encerrar en un gueto.

En realidad, el mundo helenístico ofrecía suficientes y preciosos puntos de contacto para este diálogo. El concepto de *Logos* del prólogo del *Evangelio de Juan*, que deriva probablemente de la doctrina sapiencial del judaísmo naciente, tenía su equivalente en la filosofía de Zenón y de la escuela estoica; y la fuerza divina que actuaba como Palabra (*Logos*) creadora, a la que debe su origen y su vivificación el universo entero, había sido ya aplicada a Cristo por los Padres apostólicos (cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Magnesios* 8,2).

El célebre mártir y filósofo Justino, que durante mucho tiempo vivió en Roma como maestro de sabiduría cristiana hasta que fue martirizado hacia 165/167 por dar testimonio de Cristo, continuó desarrollando en sus dos apologías (*Apología primera* 32, 8; 46, 2 y *passim*) el concepto según el cual todos los seres humanos poseen ya en su razón semillas del *Logos* eterno (*logoi spermatikoi*), y todos están por naturaleza, es decir, por voluntad de su Creador, destinados a la verdad divina. Ésta encontró su más alta manifestación en la revelación del Cristo-*Logos*. Así, no sólo los hombres piadosos de la antigua alianza, sino también los grandes pensadores griegos buscadores de la verdad, estaban ya cerca de Cristo y de algún modo eran partícipes del *Logos* divino: eran, en cierto modo, cristianos ya antes de Cristo. El cristianismo es la verdadera filosofía y la verdadera sa-

biduría, es el cumplimiento del deseo que la humanidad tiene de conocer los últimos y más profundos misterios; es la verdadera *gnō+sis* (conocimiento).

Como Justino, también los demás apologetas usaron estos argumentos, pero unos debatieron más con el judaísmo, y otros más con el politeísmo del paganismo y las promesas de redención de los cultos mistéricos. Común a todos era el afán de probar que el cristianismo constituía la única realización y la determinación eterna de los seres humanos.

A este grupo de primeros apologetas cristianos pertenecen, además de Justino, los filósofos Arístides y Atenágoras de Atenas; el sirio Taciano, que había sido discípulo de Justino en Roma y había compuesto un *Discurso a los griegos* y una especie de concordancia evangélica (*Diatessaron*), pero que, después de regresar a Oriente, hacia el 172, fundó una secta herética, gnóstico-encratita; los obispos Teófilo de Antioquía, Apolinar de Hierápolis, Melitón de Sardes y Aristón de Pella (*ca.* 140); el rétor Milcíades; los escritores Hermias y Cuadrato, que deben ser recordados también aquí como apologetas.

3. Los Padres de la Iglesia

El nombre honorífico de «Padres de la Iglesia» designa a algunos grandes teólogos que no se limitaron a la defensa apologética, sino que se propusieron como objetivo la profundización teológica del patrimonio de la fe sobre la base de la revelación. La mayoría de ellos fueron obispos, y de ahí el nombre de «Padres», reservado originariamente para los obispos de las comunidades; pero algunos fueron sencillamente sacerdotes como, por ejemplo, Jerónimo, o laicos, como Tertuliano. La posterior doctrina establece las siguientes características como condiciones de pertenencia al grupo de los Padres de la Iglesia: 1) ortodoxia en la doctrina; 2) santidad de vida; 3) reconocimiento por parte de la Iglesia; y 4) pertenencia a la antigüedad cristiana. Esta última característica distingue a los Padres de la Iglesia de los doctores y doctoras de la Iglesia, que vivieron y enseñaron en el Medievo y en los tiempos modernos.

Los temas que tratan fueron inspirados en gran medida desde fuera y correspondieron a una legítima exigencia de su tiempo. El estrecho contacto con la filosofía helenística y la doctrina sapiencial,

por ejemplo, propició el peligro de no considerar ya el cristianismo como una pura revelación divina, basada en la Sagrada Escritura y en la tradición apostólica, sino interpretarlo erróneamente con especulaciones gnósticas de base sincretista. Por lo demás, una gnosis que en su núcleo era completamente pagana intentó infiltrarse, desde muy pronto, en el cristianismo, abusando de la exégesis alegórica de la Sagrada Escritura para convalidar sus intrincados razonamientos sobre la creación y la salvación del mundo, y mezclando el patrimonio de la revelación cristiana con teorías paganas de fuerte impronta dualista. Frente al peligro del gnosticismo fue necesario determinar con precisión los límites de la fe cristiana y las fuentes de la revelación, fijar definitivamente el número de los escritos que constituían la norma (*kanon*), estableciendo un «canon de la Sagrada Escritura», definir más exactamente su carácter de inspiración divina y reservar exclusivamente al obispo su interpretación auténtica. A la exégesis bíblica arbitraria de los herejes se contrapuso así como norma y como única interpretación legítima la comprensión de la Escritura en el espíritu de la tradición apostólica. El único criterio que podía garantizar la conservación pura del patrimonio revelado, transmitido por los apóstoles, estaba en la continuidad del episcopado, mantenida ininterrumpidamente a través de la sucesión apostólica. Por eso, los Padres de la Iglesia subrayaron con insistencia que la verdadera gnosis cristiana sólo puede ser aquella que comprende la fe en el sentido de la *traditio apostolica*. La ortodoxia se puede encontrar sólo en unión con los obispos, los legítimos sucesores de los apóstoles. Quien se separa del obispo cae en el error.

La teología científica cristiana nació del enfrentamiento con la gnosis y las otras doctrinas heréticas. Sus temas se referían esencialmente a la persona y la obra de Cristo (cristología), la obra salvífica de Cristo (soteriología) y su relación con el Padre y el Espíritu Santo (doctrina de la Trinidad). En efecto, éstos fueron los argumentos principales que ocuparon la reflexión teológica en los siglos siguientes.

El primer teólogo importante del siglo II fue el obispo Ireneo de Lyon († *ca.* 202). En su obra más importante *Adversus Haereses* (*Contra las herejías*), que escribió entre los años 180 y 184, Ireneo precisó, entre otras cosas, la importancia de la auténtica tradición apostólica para el mantenimiento de la pureza de la verdadera fe, garantizada con toda claridad a través de la sucesión de los obispos de

la comunidad romana en la cátedra de Pedro, y se valió de este argumento para combatir las herejías gnósticas (*Adversus Haereses* III, 3). Ireneo nos ha transmitido la más antigua lista de obispos romanos.

En el norte de África actuó en aquellos mismos años el jurista y teólogo Tertuliano († después del 220, en Cartago). También él respondió a los herejes gnósticos con el verdadero principio de la tradición como norma de fe. En su escrito más importante *De praescriptione haereticorum*, compuesto hacia el 200, rechaza sus teorías sirviéndose de dos objeciones válidas, de dos «excepciones» decisivas (= *praescriptiones*, en el lenguaje jurídico): 1. Cristo confió la proclamación de su doctrina sólo a los apóstoles y a nadie más; no existe, por tanto, ninguna otra revelación especial secreta a otras personas y, de este modo, se rechaza la pretensión de los gnósticos, que afirmaban haberla recibido. 2. Los apóstoles, por su parte, confiaron sus doctrinas exclusivamente a las Iglesias episcopales, fundadas por ellos. Todos los cristianos están obligados a concordar en la fe con estas Iglesias apostólicas. Una doctrina que no forma parte de la tradición apostólica es herética y, por consiguiente, concluye Tertuliano, los gnósticos son herejes. En sus abundantes escritos acuñó numerosos conceptos teológicos que se siguen usando en nuestros días. Lamentablemente, en los últimos años de vida (*ca.* 207) él mismo se convirtió en hereje y entró a formar parte de la secta rigorista del montanismo.

En Roma, a principios del siglo III, el presbítero Hipólito († 235) escribió numerosas obras teológicas, entre ellas una *Refutatio omnium haeresium* (*Refutación de todas las herejías*), donde, después del 222, se enfrentó a las herejías trinitarias del modalista Sabelio y a los llamados patripasianos. Redactó también una de las más importantes constituciones eclesiásticas antiguas: la *Traditio apostolica* (*ca.* 220). Celos y ambiciones insanas arrastraron también a Hipólito al conflicto con la Iglesia, cuando en el 217 Calixto I (217-222), y no él, fue elegido papa. Hipólito se dejó elegir antipapa por sus seguidores, con lo cual provocó el primer cisma en Roma. Pero más tarde se reconcilió con la Iglesia y murió mártir en el 235, en el destierro, junto con el papa Ponciano.

En Cartago vivió y enseñó el obispo Cipriano, bautizado en el 246, consagrado obispo en 248/249 y decapitado en el 258. Fue un valeroso representante de la unidad de la Iglesia. En su escrito *De*

Ecclesiae unitate (*ca.* 251) afirma: «Dios no puede ser Padre de quien no tiene como madre a la Iglesia». Auténtica es también la frase contenida en el capítulo 4 de esta obra y tan injustamente y tantas veces criticada: «El primado fue conferido a Pedro. ¿Cómo puede alguno creer que está aún en la Iglesia si se separa de la sede de Pedro sobre la cual está fundada la Iglesia?» (*De Ecclesiae unitate* 4, 7). Es evidente que de estas palabras no se puede deducir un reconocimiento del primado romano de jurisdicción. El mismo Cipriano se enemistó con el papa Esteban I, en el 255, cuando, a propósito de la validez del bautismo administrado por herejes, sostuvo –partiendo de un concepto erróneo de sacramento– el criterio según el cual la validez del bautismo dependía del estado de gracia del sacerdote que lo celebraba, por lo que quien no poseía el Espíritu Santo no podía administrarlo. Según esta concepción, ya no sería Cristo (*ex opere operato*) quien administraba el bautismo, sino el ser humano en virtud de su propio carisma.

§ 6. Los inicios de la escuela cristiana de Alejandría

En las grandes comunidades de las metrópolis de aquel tiempo –Roma, Antioquía, Alejandría y otras–, la incorporación cotidiana de nuevos convertidos al cristianismo hizo necesaria la institución de un catecumenado especial para los aspirantes al bautismo. La duración y la intensidad de la instrucción preparatoria plantearon elevadas exigencias no sólo a los catecúmenos sino también, y en mayor medida, a los catequistas. Fue preciso, por tanto, fundar sedes destinadas a la formación, las llamadas escuelas de catequesis, donde se impartían una instrucción cristiana y una doctrina teológica superior. Una escuela de este tipo surgió seguramente en Alejandría, ya en el siglo II.

Pero la escuela que nos ocupa aquí no era de este tipo. Nació más bien de la libre actividad didáctica de algunos maestros de sabiduría cristiana, que exponían su cosmovisión cristiana en privado, como solían hacer entonces los filósofos estoicos, cínicos y de otras escuelas. Cuando Justino fue acusado ante el tribunal pagano por su actividad, respondió, según lo contenido en las actas del proceso: «Habito en la segunda planta de la casa de un tal Martín, sobre el baño de Timoteo. Allí resido desde que vine a Roma por segunda vez. No conozco ningún otro lugar de encuentro. He instruido en la doctrina de la verdad a cuantos han acudido a mí. Sí, soy cristiano».

Así hizo también el siciliano Panteno cuando, hacia el 180, en Alejandría, centro espiritual del helenismo, abrió por propia iniciativa una escuela de sabiduría cristiana y explicó la doctrina del Evangelio en una serie de conferencias filosóficas. Su palabra se dirigía a todos aquellos que deseaban aprender, no sólo a los cristianos, sino también a los paganos que buscaban la verdad. Gracias a sus profundas y a la vez inspiradoras exposiciones, Panteno ganó a muchos paganos para el cristianismo y guió a muchos cristianos hacia las alturas de la especulación teológica. Lo mismo cabe decir a propósito de Clemente de Atenas (140/150 – † antes del 216). Convertido al cristianismo, abrazó con tanto entusiasmo la nueva fe que se estableció (*ca.* 200) en Alejandría, donde, cerca de Panteno, vio coronado con creciente éxito su trabajo como filósofo y maestro de sabiduría cristiana. Su discípulo más importante fue el joven Orígenes (*ca.* 185 – *ca.* 254). Cuando Clemente, durante la persecución de Septimio Severo (193-211), se vio obligado a abandonar la ciudad, Orígenes continuó su activad didáctica. También él empezó su instrucción cristiana como maestro privado. Sólo a partir del 215 el obispo Demetrio de Alejandría le confió oficialmente la enseñanza de los catecúmenos de la gran comunidad cristiana alejandrina. No obstante, Orígenes abandonó pronto este ministerio catequético, se lo confió a su amigo Heracles y se dedicó de nuevo y con mayor éxito a su actividad anterior, pero esta vez con la encomienda del obispo y como maestro nombrado oficialmente por la Iglesia. Ahora bien, cuando, en el 230, se hizo ordenar sacerdote por sus amigos obispos, sin la autorización y dispensa de su obispo, se malogró la amistad con Demetrio y se vio obligado a abandonar Alejandría y dirigirse a Cesarea, en Palestina, donde prosiguió su actividad de enseñanza. Durante la persecución del emperador Decio fue encarcelado y torturado y, aun cuando después fue liberado, murió al poco tiempo debido a los malos tratos sufridos.

La característica propia de esta escuela alejandrina, que le daba una impronta particular, estaba en el hecho de que no era ni una institución surgida con fines eclesiásticos ni una escuela de catequesis, ni un centro superior de estudios eclesiástico-teológicos, sino una creación nacida, como ha demostrado la investigación histórica reciente, del libre espíritu de iniciativa. Si la situamos en esta perspectiva originaria vital, «se abre ante nosotros una visión imponente: en la metrópoli del mundo científico helenístico, un maestro, él mismo

convertido al cristianismo, lleno de irrefrenable impulso misionero, promueve una "escuela de carácter filosófico", que está en total armonía con el espíritu de su tiempo, para todos aquellos jóvenes y mayores que buscaban la verdad, eran amantes de la sabiduría y pertenecían a su ambiente pagano» (Adolf Knauber). Clemente «debe ser considerado el primer gran erudito cristiano». No sólo estaba versado en la Sagrada Escritura, sino que había asimilado también toda la ciencia profana de su tiempo y tenía un profundo conocimiento de la filosofía griega y de la literatura clásica. Comprendía los problemas y las necesidades de los jóvenes que, insatisfechos de las enseñanzas recibidas en los centros de formación de su tiempo –Atenas, Roma y Antioquía–, como él mismo se había sentido antes, acudían a él para buscar y encontrar la última y suprema sabiduría de la revelación cristiana. Es posible que aquellos jóvenes conocieran ya el cristianismo, pero bajo las complicadas formas del sincretismo gnóstico. Clemente tuvo que acogerlos pacientemente, para esclarecer sus ideas y sacarlos del error con el fin de introducirlos en la auténtica y verdadera gnosis del cristianismo. Vivió y enseñó como filósofo y se sirvió de las formas y de la lengua de los maestros de sabiduría de su tiempo. Orígenes siguió su camino.

Estos hombres, con una acción realmente revolucionaria, asumieron no sólo el aspecto exterior y las formas expresivas de los filósofos paganos contemporáneos, sino también su temática. Y cuando trataban, por ejemplo, temas cosmológicos, tan queridos para la gnosis, no lo hacían con la intención de probar lo absurdo de esas concepciones y rechazarlas de inmediato, sino para demostrar, por el contrario, que las preguntas religiosas fundamentales sobre el origen del mundo, el Dios Creador, la realidad del mal en esta existencia y la redención acontecida por Jesucristo, Dios-*Logos*, habían encontrado en la revelación cristiana su respuesta definitiva y más profunda. Querían ser «mensajeros del cristianismo vestidos de filósofos» y Clemente, en particular, fue «ni más ni menos que el misionero del mundo espiritual helenístico que, por primera vez, desplegando todo el impulso de su condición de cristiano recién convertido, seguro de la victoria, dirigió un ataque del más alto nivel... contra los círculos académicos profanos de su tiempo» (Adolf Knauber). Sus intereses, no obstante, no fueron principal y puramente teológicos, sino pastorales. Quería ganar a sus oyentes para Cristo y guiarlos hacia la salvación.

Podríamos preguntarnos si Clemente no fue demasiado lejos en su adaptación al ambiente helenístico; si, junto a la lengua y los conceptos, no entraron también en el joven cristianismo, a través de su enseñanza, los contenidos de la filosofía griega y los cultos mistéricos, y si el sincretismo de la antigüedad tardía no contaminó de algún modo el Evangelio originario y auténtico. Hay que tomar en serio estas cuestiones, pues no cabe duda de que nunca es lícito reducir, en aras de la acomodación, el depósito de la fe revelada.

En un análisis más preciso se constata que, en realidad, no se puede hablar de merma del depósito y, menos aún, de una excesiva penetración de ideas y tradiciones paganas en el cristianismo. Aquellos Padres fueron perfectamente conscientes de la diferencia sustancial que los distinguía del ambiente pagano-gnóstico y no se dejaron influir fácilmente por él. Por eso, cuando afrontaban la adaptación con rigor y no tenían miedo de tomar también en serio el mundo espiritual de sus oyentes, sabían cuál era su tarea misionera y la labor salvífica que les había encomendado Aquel que continuaba viviendo en la Iglesia, para seguir haciéndose hombre de nuevo en todos los tiempos. Así como Cristo, en su encarnación, había aceptado hacerse en todo y por todo ser humano, excepto en el pecado, deviniendo judío entre los judíos, así también asume, en el curso de la historia de la Iglesia, la humanidad de todos los pueblos y culturas, para encarnarse siempre y de nuevo en ellos. Con Pablo, que decía: «Me he hecho todo para todos» (1 Cor 9,22), declaraba Clemente:

> «Con los griegos es preciso hacerse griego, para poder ganar a todos. A quienes nos piden una sabiduría *común entre ellos* hay que ofrecerles aquello con lo que están familiarizados, para que puedan llegar, sirviéndose de su patrimonio de ideas, de modo justo y lo más fácilmente posible, a la verdad» (Clemente, *Stromata* I, 15, 3ss; V, 18, 6ss).

En lo sucesivo, el pensamiento griego se unió íntimamente con el patrimonio de la revelación cristiana. En las grandes figuras de santos y teólogos de la patrística griega, este vínculo encontró su confirmación y perfeccionamiento. Sin él, no habría sido posible el grandioso trabajo teológico desarrollado por los primeros concilios. El gran Orígenes, junto con Clemente, sentó los cimientos necesarios para ello.

§ 7. Crisis internas: divisiones y herejías

La alta espiritualidad y la riqueza de ideas propias de las verdades de la revelación cristiana, por un lado, y, por otro, la historicidad inherente a la Iglesia por el principio de la encarnación, y la humanidad de su desarrollo y expansión internos y externos, explican la frecuente aparición de opiniones erróneas y de falsificaciones heréticas de las que tuvo que defenderse la Iglesia. Precisamente porque era consciente de que debía llevar y conservar incontaminado en una frágil vasija de barro el precioso patrimonio de la pura verdad revelada por Dios, la Iglesia vio, por su responsabilidad, la necesidad de usar una particular solicitud en el rechazo de las falsas doctrinas. Sobre todo en tiempos en que eran frecuentes las tendencias sincretistas, y se profesaba un peligroso relativismo en cuestiones de fe, ella reaccionó siempre de un modo particularmente enérgico contra la aparición de opiniones singulares y de herejías. Esto sucedió ya en la primera hora del cristianismo y configuró su situación, amenazada desde el exterior gravemente, y con frecuencia incluso trágicamente. Eusebio, el padre de la historia de la Iglesia, constató ya que, en el siglo II, el cristianismo se había visto amenazado de un modo más grave desde dentro –por las herejías y las divisiones– que desde fuera –por las persecuciones–. La literatura antiherética, particularmente rica, de la Iglesia primitiva, los apologetas y los Padres de la Iglesia, demuestra con qué gran atención y solicitud se siguió esta evolución.

1. Herejías judeo-cristianas

Las primeras divisiones tuvieron origen en Jerusalén y en Palestina, sobre todo después de la muerte de Santiago el Menor (62/63), en los círculos judeo-cristianos que no habían sido capaces de separarse con suficiente determinación del culto judío antiguo. Al final, tales divisiones desembocaron en el desarrollo de las herejías de los ebionitas, nazarenos y elcasaítas, que, aun cuando profesaban el mesianismo de Jesús, negaban su divinidad. Cerinto (finales del siglo I) unió ya algunas especulaciones gnósticas a un rígido judaísmo. Fue contemporáneo del apóstol Juan, e Ireneo afirma que éste escribió su evangelio precisamente contra Cerinto.

2. Sistemas gnósticos

Los diferentes sistemas gnósticos son producto del sincretismo y se remontan a tiempos precristianos. El descubrimiento de una gran biblioteca gnóstica, en 1946, en Nag Hammadi (Egipto), nos permite comprender hoy con más claridad sus ideas y su esencia. Las filosofías de la religión griega y las promesas de redención de los cultos mistéricos helenísticos de Oriente confluyeron en el gnosticismo, mezclándose singularmente con doctrinas relativas a este y el otro mundo, cuyo conocimiento estaba reservado únicamente a los iniciados.

Los gnósticos prometían a sus partidarios enseñanzas misteriosas sobre las cuestiones más importantes de la humanidad, el origen y el destino de la vida humana, el nacimiento del cosmos, y el sentido del mal y el sufrimiento en este mundo. El «verdadero conocimiento» (*gnō+sis*), que ellos transmitían, no procedía de un entendimiento racional ni de una enseñanza concreta, sino que era adquirido místicamente gracias a una determinada praxis religiosa. Los gnósticos sostenían que estaban en posesión de revelaciones secretas, las cuales contenían un saber oculto, accesible sólo a los iniciados.

Fue precisamente este carácter de revelación lo que impulsó a los gnósticos a interesarse muy pronto por el cristianismo. De ellos se habla ya en los libros del Nuevo Testamento; Pablo se dirigió principalmente contra ellos (1 Tm 1,4; 4,7; 6,4; 6,20; Col 2,8ss; Ap 2,6.15). No obstante, no se pudo impedir que, con el paso del tiempo, los gnósticos se apropiaran de la doctrina revelada cristiana y la reelaboraran a su manera. Su interpretación fantástica y alegórica de la Sagrada Escritura unió especulaciones platónicas y pitagóricas con las doctrinas soteriológicas de los misterios paganos y con las astrologías y cosmogonías mitológicas del antiguo Oriente. La doctrina cristiana de la redención a través de la encarnación del Hijo de Dios se mezcló con la doctrina de la emanación y de los eones, y se fundió con representaciones dualistas, según las cuales existirían dos principios últimos, en lucha permanente entre sí: el bien y el mal.

Las concepciones fundamentales comunes a los diversos sistemas gnósticos se pueden sintetizar en las siguientes ideas: el altísimo Dios oculto, que habita en una luz inaccesible, produjo, por emana-

ción, los mundos; de ese mismo Dios surgieron numerosos espíritus (eones, hasta 365), que se alejaron cada vez más de su fuente divina. Cuanto mayor es su distancia de esta fuente, tanto menor es su ser y la luz que poseen. En el último e ínfimo grado se confunden finalmente con la materia, que pertenece al reino de las tinieblas y del mal. En este estrato inferior surgió nuestra tierra, que es la obra del más bajo de todos los eones, el demiurgo. Este demiurgo, o «artífice del mundo», es identificado con Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento.

La «redención» consiste ahora en la liberación de estas chispas de luz divina, presas en la materia más oscura, y en su retorno a la plenitud de la luz (*plē+rō+ma*) del Dios supremo. Aquí, el gnosticismo empieza a confundirse con la doctrina cristiana. Cristo aparece como un ser espiritual (eón); su misión sería la de anunciar a los hombres quién es el Dios supremo, hasta entonces desconocido, y enseñarles cómo separarse de la materia, superar las tinieblas y retornar al reino de la luz divina. En Jesús de Nazaret, este ser espiritual habría tomado un cuerpo aparente y habría actuado y sufrido sólo en apariencia (docetismo), ya que en realidad un espíritu no podía sufrir ni morir en la cruz; algunos gnósticos enseñaban también que el Cristo-*Logos* había descendido sobre el hombre Jesús durante el bautismo en el Jordán, transformándolo en Mesías. Pero antes de la pasión habría abandonado el cuerpo de Jesús, de modo que en la cruz habría muerto sólo Jesús de Nazaret, es decir, un puro y simple ser humano. A la muerte en cruz no se le atribuía en ningún caso un significado salvífico; en la vida de Jesús, sólo su actividad de enseñanza habría sido importante y únicamente quienes habían comprendido y seguido la doctrina secreta del Cristo-*Logos* habrían sido verdaderamente «redimidos». El contenido de esta doctrina consistía en la superación de la materia. Sólo los verdaderos «gnósticos» o «pneumáticos» estaban en condiciones de comprenderla. La mayoría de los seres humanos, los paganos, eran considerados «materiales» («hílicos») y estaban destinados a perderse con la materia en las tinieblas eternas. A los cristianos medios, es decir, a los «psíquicos», incapaces de alcanzar el conocimiento más alto, se les concedía una redención menor y una bienaventuranza limitada. Cristo habría legado una doble revelación: una inferior, la proclamada por las Sagradas Escrituras de la gran Iglesia, y otra superior, oculta, que habría confiado únicamente en secreto a algunas personas preelegidas y que estaría en posesión de los gnósticos.

Los principales representantes de la llamada «gnosis cristiana» fueron Satornilo en Antioquía (principios del siglo II), Basílides en Alejandría (*ca.* 120-145) y Valentín en Roma (*ca.* 136 – *ca.* 160).

La esencia de esta gnosis es, como se puede reconocer fácilmente, absolutamente anticristiana, ya que niega aquello que constituye lo fundamental del cristianismo –la fe en la verdadera divinidad de Cristo– y representa el intento de introducir la fe cristiana en la corriente del sincretismo. Su fuerza de atracción se debió sobre todo a la fascinación que ejerce lo misterioso y pseudomístico sobre muchas personas; a las especulaciones cósmicas, y a las revelaciones ligadas a formas cultuales, relativas a una nueva concepción del mundo y de la redención y, por último, a la forma de vida ascética aparentemente tan rigurosa, pero que en realidad procedía de una negación dualista del mundo y de un odio al cuerpo anticristianos. Por medio de una amplia propaganda, que se expresó a través de novelas religiosas, devotos himnos litúrgicos y «Sagradas Escrituras» apócrifas, y se basaba en doctrinas supuestamente recibidas de revelaciones especiales y de tradiciones secretas sobre las (hasta entonces) ocultas palabras de Cristo, la gnosis causó graves daños en las jóvenes comunidades cristianas, que en gran parte estaban formadas por neobautizados y convertidos del paganismo. En su expresión maniquea, el gnosticismo se mantuvo hasta bien avanzada la Edad Media, pues sobrevivió en las sectas de los paulicianos, los bogomilos y los cátaros, y ha tenido una continuación también en los tiempos modernos (espiritismo, teosofía, antroposofía, etc.). En realidad, se puede afirmar que esta herejía no se ha extinguido nunca del todo, y este hecho hace suponer que, en cierto modo, responde a una profunda exigencia humana.

El maniqueísmo

El maniqueísmo se remonta al persa Mani (215-273), quien, como último enviado de Dios después de Buda, Zaratustra y Jesús, se propuso llevar a perfecto cumplimiento la revelación divina. Su doctrina tiene muy poco en común con el cristianismo. Mani sostuvo un riguroso dualismo y vio el proceso cósmico como una lucha permanente entre luz y tinieblas, entre los principios del bien y el mal, entre espíritu y materia, en la que el hombre puede vencer el mal y au-

mentar la luz absteniéndose del uso de la materia –intrínsecamente mala–, de la carne, del vino y del placer sexual. El maniqueísmo penetró en el imperio romano en los últimos decenios del siglo III, pero ya en el siglo IV se había difundido rápidamente y, como contenía muchos elementos cristianos, se convirtió en un gran peligro para el cristianismo. También Agustín, antes de su bautismo, fue maniqueo.

4. El marcionismo

El marcionismo fue durante algún tiempo, en el siglo II, el competidor más peligroso para la gran Iglesia cristiana. Marción, hijo del obispo de Sínope, ciudad situada junto al mar Negro, nació hacia el 85 y, en torno al 139, viajó a Roma para propagar sus ideas en la comunidad romana. Tras ser rechazado y excomulgado, fundó su propia Iglesia, que supo guiar y organizar con tanto acierto que se propagó rápidamente. La doctrina de Marción rechaza radicalmente el Antiguo Testamento y enseña un rígido dualismo. Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, es para Marción el Dios iracundo del mal; en el Cristo del Nuevo Testamento se revela, por el contrario, el sumo Dios bueno; los seguidores de Yahvé, los judíos, persiguieron a Cristo, el Dios del Nuevo Testamento. Pero como éste había asumido un cuerpo sólo aparente, pudieron matarlo sólo aparentemente. El severo rigorismo ético, basado en una dualista hostilidad hacia el cuerpo, que caracteriza el marcionismo, atrajo a muchos seguidores fanáticos.

5. Los encratitas

Con el nombre de encratitas, es decir, «abstinentes» (de *enkrateia*, «autodominio»), ya Ireneo (*Adversus Haereses* I, 28) y Clemente de Alejandría (*Stromata* I, 15, 71, etc.) designaron a los representantes de una rígida corriente ascética, decididamente hostil al cuerpo, que, hacia el 170, se difundió tan ampliamente que llegó a representar un serio peligro. Taciano, el apologeta a quien antes nos hemos referido, perteneció a esta secta. Desde el punto de vista del dogma, los encratitas eran ortodoxos, pero, por evidente influencia de Marción, se alejaron tanto que pretendieron que todos los cristianos se abstuvie-

ran no sólo de los placeres de la carne y del vino, sino también del uso del matrimonio. Su teoría fue justamente rechazada como herética. Algunas tendencias encratitas perduraron, si bien de forma atenuada, durante mucho tiempo y desempeñaron también un papel en la prehistoria y en la primera hora del monacato.

6. El montanismo

El montanismo contenía estas tendencias encratitas, ligadas al entusiasmo del cristianismo primitivo. Montano, un ex sacerdote de Cibeles, reprochaba a la Iglesia en general que se había mundanizado en exceso y empezó a predicar en el 157 (o en el 172) una severa reforma moral y ascética que condenaba la huida del martirio y exigía que el cristiano se presentara voluntariamente a la muerte martirial y, más aún, que la anhelara. Montano dio también nueva vida a la tensión escatológica de la Iglesia primitiva y anunció como ya próximo el principio del reino milenario de Cristo (quiliasmo). Aseguraba haber recibido revelaciones particulares, se declaraba profeta del Espíritu Santo y anunciaba que la revelación divina había llegado con él, después de Cristo, a la perfección definitiva. En su predicación, Montano contaba con la ayuda de dos mujeres extáticas, Priscila y Maximila, que sostenían haber recibido visiones y revelaciones proféticas. En Pepuza, Frigia, reunieron a sus partidarios con el fin de esperar la venida de Cristo y el juicio universal. Su rígida moral procuró muchos seguidores a la secta y, más tarde, sus doctrinas se difundieron en el norte de África, donde, alrededor del 207, consiguieron incorporar también a un hombre tan culto como Tertuliano, que en adelante empezó a combatir con vehemencia a la gran Iglesia por su presunta relajación moral y su praxis penitencial.

El significado de las herejías y de las divisiones

A la vista de la multiplicidad y la frecuencia de las herejías, se percibe que estas divisiones constituyeron un verdadero problema. «Es necesario que haya divisiones [*haireseis*] entre vosotros», escribe Pablo a los Corintios (1 Cor 11,19), «para que se ponga de manifiesto quiénes son los auténticos entre vosotros». Joseph Lortz habla de una *felix culpa* y subraya enérgicamente «que el error y la culpa pueden contener perfectamente un profundo sentido en el plan salvífi-

co de Dios». La Iglesia aprende, afirma a su vez Karl Rahner, «a conocer con más claridad su verdad escuchando la oposición que se le hace... y rechazándola». Nada sería más erróneo que identificar por principio la herejía con la maldad y no querer percibir que «la unilateralidad de las herejías radica no pocas veces en la ardiente voluntad de buscar personalmente la verdad salvífica correcta» (Lortz). Jerónimo escribe: «Nadie puede construir una herejía a no ser que esté dotado de ardiente celo y dones naturales», y Agustín amonesta: «No creáis, hermanos, que las herejías pueden nacer de un pequeño espíritu cualquiera. Sólo grandes espíritus han producido herejías» (*In Psalmum* 124).

Pero, al mismo tiempo, Agustín no duda en definir las herejías como nocivas, las compara con grandes arrecifes que, precisamente por ser grandes, son aún más peligrosos, y pone en guardia frente a ellas. El texto de Pablo antes citado no se explica argumentando que el Apóstol quiere atribuir a la herejía un significado positivo, según el cual podría hacer progresar el conocimiento de la verdad. Pablo ve más bien en la herejía una tremenda amenaza para la salvación, y no sólo para los individuos, sino también, y más aún, para la Iglesia, a la que la herejía trata de desviar de su fin último. Sólo puede existir una única verdad divina revelada. Habida cuenta de su mandato universal de salvación y de su destino escatológico, la Iglesia no puede separarse nunca de ella. Al sembrar continuamente la cizaña con el trigo, el «enemigo malvado» trata de cubrir y sofocar el verdadero fruto. Únicamente al final de los días, con la gran separación, se demostrará también la verdad. Pero hasta entonces la Iglesia tiene que defenderse siempre de la cizaña, para proteger a sus hijos. Desde esta perspectiva, también Agustín llama a las herejías y sus autores «excrementos de la Iglesia» (*«quos partim digessit Ecclesia tamquam stercora»*, *Sermo* V, 1).

La Iglesia tuvo que defender su fe no sólo de los peligros de falsificaciones sincretistas que venían del exterior, sino también contra las mezquinas reducciones propuestas por parte de fanáticos rigoristas y encratitas, como fueron, por ejemplo, Montano y, más tarde, Tertuliano. Y lo hizo, desde el siglo II, delimitando exactamente los principios de la tradición apostólica, fijando el canon de la Sagrada Escritura y, por último, a través de las deliberaciones comunes de obispos. Un sínodo convocado contra el movimiento montanista reunió por primera vez a los obispos de Frigia. Estos sínodos locales dieron origen más tarde a asambleas más amplias. A mediados del

siglo III se convocaron sínodos provinciales en los que se reunían los obispos de toda una provincia en torno a su metropolitano: en Cartago, los obispos de África; en Alejandría, los de Egipto; en Antioquía y en Cesarea, los de Asia; y en Roma, los de Italia. Después del giro constantiniano, cuando los obispos de todo el imperio romano, de la «ecúmene», pudieron reunirse por primera vez para debatir juntos problemas de la Iglesia universal, tuvo lugar, bajo la dirección de Constantino, el primer «concilio ecuménico» de Nicea (325), que decidió sobre las doctrinas heréticas de Arrio y los cismas de Melecio (Egipto) y Donato (norte de África).

§ 8. Las persecuciones de los cristianos en el imperio romano

1. Los motivos de las persecuciones

El imperio romano era un Estado basado sobre el derecho. Si procedió violentamente contra el cristianismo, debemos suponer que tenía motivos para ello. Lamentablemente poseemos muy pocas declaraciones oficiales que nos expliquen el fundamento jurídico de las persecuciones del imperio contra los cristianos. Los órganos estatales ¿actuaron tal vez con los cristianos basándose en alguna ley especial? ¿O hicieron uso únicamente de un derecho de vigilancia propio de la policía estatal, porque consideraban que el cristianismo era una «religión ilícita» (*religio illicita*)? Esta vieja cuestión disputada no ha sido aún resuelta. Cuando Tertuliano habla ocasionalmente de un *institutum neronianum* (*Ad nationes* 1, 7, 14), no hay que pensar en un fundamento jurídico, es decir, en una ley que Nerón habría promulgado contra los cristianos, sino sencillamente en el hecho de que este emperador inició las persecuciones. El mismo Tertuliano amonesta al Estado romano porque procede sin una base jurídica y de un modo totalmente incoherente contra los cristianos.

Este reproche de incoherencia se dirigía ante todo contra la disposición que Trajano había adoptado en su rescripto a Plinio, donde se afirmaba se debía castigar a los cristianos por el hecho de serlo (*propter nomen ipsum*), cuando habían sido denunciados. Pero también se exigía que el Estado no los persiguiera. Entonces, se pregunta Tertuliano, si son delincuentes, ¿por qué no son perseguidos?

Y si no son malhechores y no es necesario hacer indagaciones sobre ellos, ¿por qué son condenados y castigados? También el emperador Adriano mantuvo esta actitud incoherente (rescripto a Minucio Fundano, *ca.* 125). Decio (249-251) fue el primero en promulgar leyes que dieron una base jurídica a los procedimientos contra los cristianos.

Las fuentes cristianas sobre las persecuciones nos ofrecen un panorama más completo de toda la cuestión. Disponemos de tres clases de informaciones:

a) *Actas de los mártires auténticas*, basadas en parte en relatos directos de testigos oculares, como en el caso del martirio de Policarpo, de Tolomeo y de Lucio, de los mártires de Scillium, de Apolonio, de Perpetua y Felicidad. Su valor es inapreciable. Aun cuando las *Actas de los mártires* fueran en gran parte reelaboradas en la forma para que sirvieran como lectura edificante, su contenido se transmitió intacto; en la mayoría de los casos relatan, con dolorosa exactitud, los interrogatorios y la condena.

b) *Passiones* o *Martyria*: se trata de relatos compilados íntegramente por contemporáneos fidedignos y que en parte se remontan también a informes de testigos oculares, pero son en general redacciones de segunda mano.

c) *Leyendas* y narraciones de tiempos posteriores, carentes casi por completo de valor desde el punto de vista histórico y que con frecuencia no permiten ni siquiera captar lo que sucedió realmente, si es que hubo una base histórica.

Los otros testimonios literarios de origen cristiano son muy numerosos. Todos los escritores cristianos mencionan las persecuciones y nos informan sobre ellas, y la mayoría por experiencia directa. Por eso resulta aún más sorprendente el silencio de los paganos. Debemos las primeras noticias literarias paganas –por lo demás, bastante escasas– a Tácito (*Annales* 15, 14ss) y a Suetonio (*Vita Neronis* 16, 2). Son importantes también los escritos polémicos contra el cristianismo. El pagano Celso, por ejemplo, compiló hacia el 178 un escrito polémico anticristiano, al cual respondió Orígenes con su *Contra Celsum*, que nos permite conocer mejor que las demás fuentes las razones y los motivos de los adversarios.

La negativa a participar en el culto estatal pagano, que estaba necesariamente vinculado a su monoteísmo exclusivo, hizo que los cristianos aparecieran como «a-teos» (= «sin dioses») y, a la vez, como enemigos del Estado. El carácter absoluto de la religión de Cristo, que fue venerado como único Señor y Dios (*Kyrios*), prohi-

bía a los cristianos el reconocimiento del culto imperial, que a partir de Domiciano adoptó formas cada vez más extravagantes. Al *Kyrios Kaisar* contraponían intencionadamente el *Kyrios Christus*, y cuanto más vigorosamente se consolidaba el culto imperial en formas religiosas, convirtiéndose en piedra de toque de la fidelidad al Estado, tanto más se identificó a los cristianos como enemigos de éste. El Estado romano se basaba sobre fundamentos religiosos y, aun cuando por lo general se mostraba tolerante hacia los cultos extranjeros, exigía, no obstante, que éstos tributaran al emperador la veneración que le correspondía y reconocieran a los dioses del Estado. Frente al judaísmo mantuvo, a pesar del monoteísmo propio de la fe de Israel, una actitud tolerante, porque sus seguidores no eran numerosos y pertenecían a un determinado grupo étnico. En cambio, el cristianismo tenía, por su misma naturaleza, una orientación universal y, aun cuando hasta mediados del siglo III representó una mínima minoría en el imperio romano, con su pretensión universal minaba, de un modo muy distinto al de los otros cultos, los fundamentos del imperio universal. Así pues, el conflicto era inevitable, y en los siglos II y III fue provocado precisamente por aquellos emperadores que, como hábiles soberanos, se esforzaron por renovar el Estado y consolidar el imperio sobre fundamentos religiosos.

Los cristianos, por su parte, reconocían el Estado como poder establecido, observaban con precisión meticulosa sus leyes y oraban *por* el emperador, pero no *al* emperador. En tiempos normales habría resultado bastante difícil encontrar un motivo para actuar contra ellos. De hecho, las persecuciones fueron acontecimientos esporádicos y se diferenciaron, en intensidad y duración, en las diferentes provincias. En el siglo II se produjeron sobre todo como explosiones de odio contenido, más que como medidas estatales sistemáticas y largamente preparadas. Sólo Decio actuó contra los cristianos siguiendo un plan preciso.

Ahora bien, la plebe participó en las persecuciones desde el principio activamente y en gran medida. ¿Cómo se explica este odio contra los cristianos, presente por todas partes en el pueblo hasta mediados del siglo III?

En primer lugar, y sobre todo, nacía de la aversión instintiva que los seres humanos primitivos e incultos han sentido siempre hacia quienes son diferentes y no viven como la masa, hacia quienes se distinguen por una existencia moral y religiosamente superior. La vida retirada de los cristianos provocó la sospecha y suscitó la manía de

calumniarlos. Se propagaron rumores de actos cultuales delictivos, que los cristianos habrían realizado en sus reuniones secretas, de banquetes tiesteicos, donde los participantes (como ya hiciera Tiestes, a quien, según la leyenda griega, le presentaron como comida la carne de sus propios hijos masacrados) habrían ingerido carne humana (es decir, la carne y la sangre de Cristo) y habrían realizado actos de lujuria incestuosa (difamación que pudo tener su origen en la costumbre por la que los cristianos se llamaban entre sí «hermano» o «hermana»). Se argumentó que la negativa de los cristianos a ofrecer sacrificios a los dioses del Estado era causa de las catástrofes naturales, desgracias públicas, calamidades y derrotas militares. Los cristianos fueron acusados globalmente de odio al género humano (*odium humani generis*). Parece que precisamente este reproche estaba ya tan extendido en tiempos de Nerón, que éste pudo fácilmente dirigir hacia los cristianos, «escoria del género humano», las sospechas que habían caído sobre él por el incendio de Roma.

2. El desarrollo de las persecuciones

Se pueden distinguir claramente tres fases:

Primer periodo (hasta el año 100 aprox.): en el siglo I, el cristianismo, soportado o ignorado por el Estado, fue considerado como una secta judía y gozó de la tolerancia con que el imperio trataba a la religión judía (como *religio licita*). La primera gran persecución bajo Nerón (54-68) fue la acción violenta y terrible de un brutal tirano, realizada para poder descargar sobre los cristianos la culpa del incendio que tuvo lugar en Roma en julio del 64. El emperador hizo ajusticiar a un gran número de cristianos romanos en medio de atroces tormentos, mientras celebraba en sus jardines una fiesta popular. Entre las víctimas se encontraban también Pedro y Pablo. Esta persecución se limitó a la ciudad y careció de fundamento jurídico, pero sucedió fatalmente que, mediante el procedimiento de Nerón, se cargó sobre los cristianos el oprobio de *odium humani generis* y esta infamia constituyó durante casi doscientos años la base de hecho, pero carente de todo fundamento jurídico, que dio vía libre a las futuras persecuciones contra ellos. Asimismo, las diferentes medidas tomadas por Domiciano (81-96), bajo las cuales cayeron víctimas en Roma, en el 95, el cónsul Flavio Clemente, primo del emperador, y su esposa Flavia Domitila (aquél fue ajusticiado, y ésta, en cambio, desterrada, junto con sus hijos), fueron crímenes de sangre de un ti-

rano. Según la más antigua tradición, también el apóstol Juan fue desterrado bajo Domiciano a Patmos, donde escribió después el Apocalipsis (Ireneo, *Adversus Haereses* 2, 22, 5; 3, 1, 1).

Segundo periodo (100-250): en esta fase, el cristianismo es considerado una religión autónoma, pero es perseguido como *religio illicita* enemiga del Estado y de la sociedad humana. El fundamento de la persecución se encuentra en un intercambio epistolar entre Plinio el Joven y Trajano (98-117). Tales cartas eran originariamente privadas, pero Plinio las divulgó pronto y sirvieron como documentos semioficiales con carácter de derecho consuetudinario. Plinio, nuevo procónsul del Estado en Bitinia, había escrito hacia el 112 al emperador, pidiéndole normas para proceder con respecto a los cristianos, en estos términos:

> «Nunca he participado en procesos contra los cristianos y, por tanto, ignoro de qué modo y por qué motivos deben ser examinados y castigados. Vacilo mucho acerca de si se debe admitir alguna diferencia de edades. ¿Deben ser castigados todos sin distinción de jóvenes y ancianos? ¿Debe perdonarse al que se arrepiente? ¿O es inútil renunciar al cristianismo una vez abrazado? ¿Es el nombre sólo lo que se castiga en ellos? ¿Qué crímenes hay unidos a este nombre?
>
> He aquí las reglas que he seguido en las acusaciones presentadas ante mí contra los cristianos. A los que lo han confesado, les he interrogado por segunda y tercera vez, y les he amenazado con el suplicio y a él les he enviado si han persistido. Porque, fuera lo que quisiera lo que confesasen, he creído que debía castigarse su desobediencia e invencible obstinación. Otros hay dominados por la misma locura, que he reservado para enviarlos a Roma, porque son ciudadanos romanos. Habiéndose propagado hace poco este delito, se ha presentado bajo diferentes aspectos.
>
> Me han entregado una Memoria, sin nombre de autor, en la que se acusa de ser cristianas a diferentes personas que niegan serlo y haberlo sido nunca. En presencia mía y según los términos que les he dictado, han invocado a los dioses y ofrecido incienso y vino a tu imagen, que había hecho llevar expresamente con las estatuas de nuestras divinidades, y hasta han lanzado imprecaciones contra Cristo, a lo que, según dicen, no es posible obligar jamás a los que son verdaderamente cristianos. He creído, pues, que debía absolverlos. Otros, delatados por un denunciador, han declarado primeramente que eran cristianos; y, a continuación, que lo habían sido, pero que habían dejado de serlo; unos, hacía ya más de tres años y

otros desde tiempo más remoto, y algunos desde veinte años atrás. Todos estos han adorado tu imagen y las estatuas de los dioses y lanzado maldiciones contra Cristo. Decían que todo su error o falta se limitaba a estos puntos: que en determinado día se reunían antes de salir el sol y cantaban sucesivamente himnos en honor de Cristo, como si fuera Dios; que se obligaban bajo juramento, no para crímenes, sino a no cometer robo, asesinato ni adulterio; a mantener la palabra dada y restituir el depósito; que después de esto acostumbraban separarse y más tarde se reunían para comer en común alimentos sencillos e inocentes; que habían dejado de hacerlo después de mi edicto, por el cual, según tus órdenes, prohibí toda clase de reuniones. Esto me ha hecho considerar tanto más necesario arrancar la verdad por la fuerza de los tormentos a dos esclavas, cuanto que decían estaban enteradas de los misterios del culto; pero solamente he encontrado una deplorable superstición llevada hasta el exceso; y, por esta razón, he suspendido el proceso para pedirte consejo...» (sigue el texto citado en la p. 34).

El emperador respondió así:

«Has hecho, querido Segundo, lo que debías hacer en las causas de los cristianos; porque no es posible establecer regla fija en esa clase de asuntos. No deben hacerse pesquisas; si se les acusa y quedan convictos, se les debe castigar. Sin embargo, si el acusado niega que es cristiano y lo muestra con su conducta, es decir, invocando a los dioses, es necesario perdonarle por su arrepentimiento, cualquiera que sea la sospecha que pesase sobre él. Por lo demás, por ninguna clase de delito deben recibirse noticias anónimas, porque esto daría pernicioso ejemplo, muy contrario a nuestra época»

Según esta disposición imperial, el hecho mismo de ser cristiano merecía ser castigado y no era necesario que los imputados fueran acusados de otro delito. Sólo las denuncias anónimas debían ser rechazadas. La ejecución del rescripto, que no era una ley del Estado, fue confiada al procónsul. En lo sucesivo hubo numerosas persecuciones territoriales, si bien limitadas, promovidas principalmente por fanáticas masas populares. El emperador Adriano (117-138), en un rescripto enviado a C. Minucio Fundano, procónsul de la provincia de Asia, en el 125, ordenó hacer caso omiso de tales peticiones de la plebe y de las denuncias anónimas contra los cristianos, de modo que éstos gozaron de una cierta calma. Con todo, también bajo Antonino Pío (138-161), Marco Aurelio (161-180) y Cómodo (180-

192), fueron ajusticiados muchos cristianos, individualmente y en grupos. Bajo Marco Aurelio, el emperador filósofo, la hostilidad contra los cristianos aumentó notablemente.

Célebres mártires del siglo II fueron: Ignacio de Antioquía († en 107/110); Justino, el filósofo, junto con seis compañeros († en 165/167); Policarpo, obispo de Esmirna (la fecha precisa oscila entre el 155 y el 177, pero es probable que su martirio tuviera lugar en el 167); los mártires de Lyon (177); los mártires de Scillium, en Numidia (*ca.* 180).

El emperador Septimio Severo (193-211), que al principio se había mostrado tolerante hacia los cristianos, decretó de improviso, en el 202, medidas represivas para los convertidos al cristianismo, e inició una persecución que afectó sobre todo al norte de África, Egipto y Oriente (mártires: Perpetua y Felicidad, en el 202, en Cartago; Leónides, el padre de Orígenes, también en el 202, en Alejandría).

Bajo los emperadores Caracalla (211-217), Heliogábalo (218-222) y Alejandro Severo (222-235), los cristianos pudieron, en general, gozar de un periodo de paz; la madre de este último, Julia Mamea, se mostró incluso favorable al cristianismo; mantuvo correspondencia con Orígenes e Hipólito de Roma. Maximino el Tracio (235-238) emitió, por el contrario, un edicto hostil a los cristianos, dirigido sobre todo contra el clero. Pero Gordiano (238-244) y, particularmente, Filipo el Árabe (244-249) se mostraron de nuevo favorables a los cristianos; es probable que este último se hubiera adherido en su interior al cristianismo, aunque no pudiera manifestarlo exteriormente, ya que el tiempo para esta religión no estaba aún maduro. De hecho, bajo su reinado se produjo un retorno a la hostilidad fanática contra los cristianos. Las derrotas militares y las amenazas en las fronteras, la carestía y el hambre dentro del imperio, junto con la renovación del ardiente sentimiento nacional con ocasión de la celebración del milenario de Roma en el 248, acontecimiento que favoreció también un nuevo florecimiento de la antigua religión, fueron factores que contribuyeron a una nueva oleada de odio popular contra los cristianos.

Tercer periodo (250-311): el emperador Decio (249-251) aspiraba a una profunda renovación del Estado romano y al ver amenazados los fundamentos religiosos del imperio por los cristianos, que rechazaban el culto estatal, promulgó, por primera vez, leyes estatales generales cuya finalidad era la erradicación del cristianismo y el retorno de todos los ciudadanos del imperio a la religión romana

oficial. Ya en diciembre del 249 tuvo lugar una primera oleada de arrestos. El papa Fabián murió mártir en Roma el 20 de enero del 250. Hacia mediados del mismo año, un edicto ordenó que todos los habitantes del imperio debían ofrecer sacrificios a los dioses para alejar una epidemia. Se constituyeron comisiones especiales para controlar que todos ofrecieran sacrificios y a quienes cumplieran esta norma se les debía extender un certificado que lo atestiguara. De este modo se tendría que descubrir quiénes eran cristianos porque se negaban a ofrecer tales sacrificios y, después de ser acusados de haber provocado la cólera de los dioses, y con ello la desgracia del imperio, deberían ser ejecutados.

El número de los cristianos que se mostraron débiles durante esta persecución fue elevado. La causa de esta defección fue, en parte, la larga fase de tolerancia anterior: los cristianos ya no estaban acostumbrados a afrontar los peligros. Algunos de ellos ofrecieron realmente sacrificios (*sacrificati*) y otros ofrecieron incienso a las imágenes de los dioses y a las estatuas del emperador. En parte, la culpa del «fracaso» de muchos cristianos la tuvo la facilidad con que se podía evitar el cumplimiento de la norma sin ser descubierto. Pero los cristianos sinceros consideraron igualmente renegados y apóstatas de Cristo tanto a quienes, sobornando a la comisión de vigilancia, habían conseguido certificados falsos sin haber ofrecido sacrificios de hecho (*libellatici*), como a quienes habían conseguido de cualquier modo que incluyeran su nombre en las listas oficiales de quienes habían ofrecido sacrificios (*acta facientes*).

Con respecto a la cuestión acerca de si se podía admitir de nuevo en la Iglesia a estos «caídos» (*lapsi*), se encendió un grave conflicto en las comunidades (la llamada controversia sobre el bautismo de los herejes). En Roma, el presbítero Novaciano se mostró particularmente severo en la negación del perdón a los apóstatas y entró en conflicto con el papa Cornelio (251-253), que optó por la clemencia hacia ellos. Novaciano, estimado como docto teólogo, mantuvo la controversia hasta ocasionar un cisma en la Iglesia romana, ya que se hizo consagrar antiobispo y fundó su propia Iglesia. Basándose en un rígido ideal de santidad, sostuvo ideas rigoristas también sobre la praxis penitencial y acusó a la Iglesia «católica» del papa Cornelio de laxitud y traición a la fe. Sus seguidores adoptaron muy pronto el nombre de «puros» (*katharoi*). En el 251, un sínodo, que reunió en Roma a 60 obispos, los excluyó de la comunión eclesiástica. No obstante, sobrevivieron hasta el siglo IV. Su rigorismo los llevó más tar-

de a expulsar de su comunidad, que era considerada la «Iglesia de los santos», a todos aquellos que estuvieran en pecado mortal.

También en Cartago y en Alejandría se vivieron tensiones semejantes. Los obispos Cipriano y Dionisio se esforzaron intensamente por encontrar una solución razonable y pacífica del problema (Cipriano escribió en este contexto, en el 251, su *De lapsis*). Pero no consiguieron impedir que, bajo la dirección de un tal Novato, se formase también en África una Iglesia separada rigorista, que muy pronto se puso en contacto con la romana de Novaciano. El rigorismo fanático ha sido siempre la característica de todas las herejías y sectas. Al rechazar estas tendencias restrictivas, que se presentaban con la exigencia de una devoción y de una santidad particulares como lema, la Iglesia tuvo que conservar siempre su catolicidad, que consistió en cumplir el mandato de Cristo: llevar a todos los hombres (*kat'holon*), y no sólo a una pequeña secta (*hairesis*) de elegidos y santos, la salvación divina.

Después de la precoz muerte de Decio, que cayó en el 251 combatiendo contra los godos, sus sucesores Galo (251-253) y Valeriano (253-260) retomaron la persecución, pero al principio con menos intensidad que su predecesor. El papa Cornelio fue expulsado a Centumcellae (Civitavecchia), donde murió poco después; también su sucesor Lucio (253-254) fue desterrado. En el 257 tuvo lugar un resurgimiento del odio contra los cristianos y de las persecuciones, motivado sobre todo por la presión permanente de la penosa situación interna y externa en que se encontraba el imperio (guerras en las fronteras, epidemias, hambre). Valeriano procedió siguiendo un plan sistemático. Un primer edicto, en el 257, atacó al clero: todos los obispos, los sacerdotes y los diáconos debían ofrecer sacrificios a los dioses. Quienes hubieran participado, pese al edicto, en los cultos cristianos, o en las asambleas secretas que tenían lugar en los cementerios y en las catacumbas, serían castigados con la muerte. En el norte de África y en Egipto, los eminentes obispos Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría fueron encarcelados y muchos cristianos fueron condenados a trabajos forzados en las minas. En el 258, un segundo edicto ordenó la ejecución inmediata de todos los clérigos que se hubieran negado a ofrecer sacrificios. Los cristianos que formaban parte del senado y de la clase ecuestre fueron degradados, y si se negaban a ofrecer sacrificios, sus bienes eran confiscados, y ellos condenados a muerte. Los cristianos que trabajaban en la corte y servían en el palacio imperial, los llamados *caesariani*, fueron torturados y enviados a trabajos forzados o ajusticiados. Todas las

iglesias y cementerios cristianos debían ser confiscados o destruidos. Corrieron ríos de sangre. Cipriano murió mártir en Cartago; se han conservado las actas auténticas del Estado sobre su proceso. La sentencia rezaba así:

> «Has vivido durante mucho tiempo como reo de alta traición y, junto con otros muchos, has urdido una tenebrosa conspiración; te has declarado enemigo de los dioses y de las leyes del Estado romano, y ni los piadosos y dignos de veneración emperadores Valeriano y Galo, ni Valeriano, altísimo césar, pudieron inducirte a servir a los dioses del Estado. Y ya que eres autor e instigador de tales delitos abominables, servirás de ejemplo y escarmiento para aquellos a quienes has hecho cómplices de tu delito y se han conjurado contigo. Con tu sangre se sancionará el vigor de las leyes. Así, ordenamos que Tascio Cipriano sea decapitado» (*Acta proconsularia Cypriani*, IV, 1-2).

Por entonces murió mártir en Roma el papa Sixto II con sus diáconos –entre los cuales se encontraba Lorenzo– y sacerdotes. Por todas partes fueron ajusticiados en gran número varones y mujeres, clérigos y laicos. La depuración llevada a cabo bajo Decio hizo que el número de los apóstatas y débiles fuera mucho menor en esta ocasión. La Iglesia cristiana ofreció un ejemplo de armoniosa fuerza interior como no se había visto hasta entonces. Tal vez fuera éste uno de los motivos que, tras la derrota de Valeriano en la guerra persa y su muerte en prisión, persuadiera a su hijo y sucesor Galieno (260-268), el cual retiró los edictos de persecución.

Para los cristianos hubo entonces una fase de cuarenta años sin persecuciones. Pero este periodo de calma precedió a la última y más terrible tempestad.

El emperador Diocleciano (284-305), el hábil y meritorio restaurador del imperio romano, había soportado durante mucho tiempo el cristianismo incluso en su círculo familiar más íntimo. En efecto, su mujer Prisca y su hija Valeria eran consideradas cristianas. Pero de pronto, en el 303, inició la más sangrienta de las persecuciones. Fue la lucha decisiva entre el cristianismo y el imperio romano, que concluyó con la victoria de aquél a través de Constantino el Grande.

La persecución comenzó con un edicto imperial del 23 de febrero del 303, que ordenaba la destrucción de todas las iglesias, exigía que todos los libros sagrados fueran entregados y quemados, y pro-

hibía las reuniones litúrgicas. Todos los funcionarios cristianos fueron despedidos y quienes servían en la corte imperial y profesaban la fe cristiana fueron degradados, sin tener en consideración su rango; poco después, acusados de provocar el incendio del palacio imperial, fueron cruelmente torturados y ejecutados. Los sacerdotes y diáconos de Nicomedia, ciudad donde residía el emperador, fueron ajusticiados junto con su obispo Antimo. Dos edictos posteriores extendieron la persecución a todos los clérigos del imperio y ordenaron su inmediato arresto, tortura y ejecución. En la primavera del 304, un cuarto edicto contenía una orden precisa que obligaba a todos los habitantes del imperio a ofrecer sacrificios a los dioses y extendió el terror de la persecución entre la población cristiana. Ciertamente, el objetivo era aniquilar por completo el cristianismo. Es probable que el autor de este último edicto fuera el césar Galerio.

La ejecución de los edictos asumió formas diversas en el imperio. En Occidente, bajo el augusto Maximiano y el césar Constancio Cloro, no fue particularmente grave y, ya en el 305, la persecución había terminado en gran parte, una vez que los augustos Diocleciano y Maximiano fueron destituidos del gobierno. En Oriente, por el contrario, la persecución llegó, entre los años 305 y 311, a su punto culminante bajo Galerio, convertido en augusto, y Maximino Daza, nuevo césar. No sólo el número de los mártires fue muy elevado, sino que también las atrocidades cometidas en la ejecución de las condenas fueron particularmente brutales e inhumanas. Pero al final Galerio se vio obligado a reconocer la inutilidad de su lucha y, aquejado de una grave enfermedad, suspendió la persecución.

En abril del 311, desde su residencia de Sárdica, publicó el famoso edicto de tolerancia, que concedía finalmente al cristianismo el derecho a existir y concluía con estas palabras: «permitimos que haya de nuevo cristianos (*ut denuo sint christiani*)». No obstante, Maximino Daza siguió persiguiendo a los cristianos en Oriente durante algún tiempo, pero su actividad se vio suspendida por los acontecimientos políticos del periodo siguiente, que, con la victoria de Constantino, aportaron también la victoria del cristianismo en el Imperio romano.

De Constantino el Grande a Gregorio Magno (312-604)

§ 9. El giro constantiniano

La actitud de Constantino hacia el cristianismo provocó un cambio radical en los acontecimientos. Fue un hecho decisivo para la historia universal que introdujo, no sólo al Estado romano sino también a la Iglesia, en una época completamente nueva.

1. Paso de Constantino al cristianismo

Constantino, hijo de Constancio Cloro y Elena, nació en el 285 en Naissus (la actual Nish, en Serbia) y pasó su juventud en la corte de Diocleciano, en Nicomedia. Cuando éste anunció, el 1 de mayo del 305, su abdicación ante el ejército reunido, Constantino se encontraba en la tribuna junto a él; y no sólo el mismo Constantino, sino también los soldados que lo amaban, esperaban que el anciano emperador lo nombrara césar y, a su padre, primer augusto. Sin embargo, Diocleciano ignoró por completo a Constantino y no eligió para el cargo imperial a Constancio, sino al joven Galerio; Constancio fue elegido segundo augusto y Maximino Daza y Severo, dos parientes y favoritos de Galerio, fueron nombrados césares. Descontento por estas disposiciones de Diocleciano, Constantino huyó de Nicomedia y se trasladó a la Galia, cerca de su padre. Pero cuando Constancio Cloro murió al año siguiente, las tropas que se encontraban en Britania proclamaron, el 25 de julio del 306, emperador a Constantino, que, en los años siguientes, logró imponerse en Occidente con hábiles maniobras políticas y apoyándose en la fuerza militar. En la primavera del 312, tras la muerte de Galerio, Constantino cruzó los Alpes para expulsar a Majencio de Italia y conquistar Roma. En el puente Milvio, cerca de Roma, se encontró con el enemigo, mucho más fuerte desde el punto de vista militar. Durante la difícil batalla, cuyo resultado parecía incierto, Constantino pidió ayuda al Dios de los cristianos. Una visión nocturna, en la que contempló una cruz en el cielo con la inscripción «Con esto vencerás», le dio fuerzas. Cuando el 28 de octubre del 312 derrotó a las tropas de Majencio, este éxi-

to le pareció una prueba del poder de Cristo y de la superioridad de la religión cristiana.

Muchas veces se ha considerado esta especie de «conversión» de Constantino como una maniobra puramente política, a la que no habría correspondido ningún cambio íntimo de voluntad y se suele citar, como prueba de ello, el hecho de que su largo reinado (306-337) no declaró nunca la guerra al paganismo, sino que fue tolerante con él y no recibió el bautismo cristiano hasta encontrarse en el lecho de muerte. La investigación actual juzga la «conversión del emperador» de un modo más positivo y, aun cuando no atribuye un significado absoluto a los acontecimientos del 312, ve en ellos un verdadero y auténtico giro interior en la vida de Constantino. Se señala que el emperador, adepto del culto solar monoteísta, como su padre, estaba preparado desde hacía tiempo para el cristianismo y que, en su victoria, vio en primer lugar la confirmación de la rectitud de su adhesión al monoteísmo, cuya forma más pura era, en su opinión, el cristianismo.

Consiguientemente, a partir del 312, Constantino profesó personalmente el cristianismo y lo favoreció de múltiples formas, aun cuando mantuvo intactos tanto el culto estatal pagano como los demás cultos. Así, en el 313, junto con Licinio, promulgó en Milán el *programa de tolerancia* y lo envió, en forma de rescripto (¡no de edicto!), a los procónsules del Estado en las provincias orientales. En él se le reconoció al cristianismo, en todo el imperio, una completa equiparación de derechos con las otras religiones. Inmediatamente después de la victoria sobre Majencio, Constantino tomó la decisión de dar a sus tropas una bandera con la cruz (*labarum*) y de poner sobre los escudos de los soldados el monograma de Cristo como signo de victoria. También se mostró muy interesado en los asuntos internos de la Iglesia y cuando, en el 310, la secta rigorista del donatismo –nombre que procede de su fundador Donato († *ca.* 355)– provocó un cisma en el norte de África, intervino personalmente. Reunió un sínodo en Roma (313) y le encomendó que indagara sobre el caso y, al año siguiente, convocó un concilio en Arlés (314), donde, por primera vez, todas las provincias occidentales estuvieron representadas por sus respectivos obispos. Y, dado que los donatistas no querían aceptar las decisiones conciliares, Constantino no dudó en recurrir incluso a la fuerza de las armas para restablecer la unidad en África.

A partir del 312, Constantino favoreció abiertamente al cristianismo. Concedió a los clérigos cristianos la misma exención de las cargas públicas personales de que gozaban también los servidores del culto pagano (312/313), ordenó la abolición de la crucifixión (315), autorizó que la Iglesia aceptara legados (321) y, en el mismo año, estableció por ley que el domingo fuera considerado día festivo. En el 319, o en el 321, se prohibieron los arúspices –es decir, el examen de las vísceras de las víctimas para interpretar la voluntad divina y el futuro, práctica muy extendida entre los paganos– y otros cultos inmorales, y se suprimieron también las luchas de gladiadores como castigo para los criminales. La construcción de magníficas iglesias acentuó el reconocimiento público tributado por el emperador al cristianismo: en el 313 donó al papa el palacio Laterano e inició la construcción de la basílica de Letrán; hacia el 320 fundó, sobre la tumba de Pedro en la colina del Vaticano, en el centro de una necrópolis pagana de la Via Cornelia, la iglesia de San Pedro; poco después se construyó la basílica sobre el Santo Sepulcro en Jerusalén y la iglesia de la Natividad (edificada por voluntad de su madre Elena), en Belén, la doble iglesia del palacio imperial en Tréveris y otras basílicas. En el 330 fundó Constantinopla, que eligió como su nueva residencia cristiana, porque Roma, a causa de su acentuado carácter pagano, ya no le agradaba. Todo esto sucedía mientras el emperador seguía siendo *Pontifex Maximus* del culto estatal pagano.

Poco después del 312 llamó también a obispos cristianos (el obispo Osio de Córdoba, Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia, y otros) para que formaran parte de su séquito. El emperador concedió a los obispos de su imperio plenos poderes de jurisdicción y se esforzó por conseguir mediante leyes la integración de la Iglesia en el Estado. Después de la victoria sobre Licinio, emperador de Oriente (324, en Crisópolis), impuso sin rodeos en la parte oriental del reino –recientemente conseguida– la adopción del cristianismo. Él había dirigido esta última lucha por la soberanía universal como si se tratara de una guerra de religión contra Licinio, que había perseguido a los cristianos. El cristianismo universal debía convertirse en la base del imperio universal. A Constantino le preocupaba sobre todo rehacer la unidad de la Iglesia, que en aquel momento estaba amenazada por profundas divisiones (los donatistas en el norte de África, los melecianos y los arrianos en Egipto). Y para conseguirlo reunió, en el 325, a los obispos de todo el imperio en un concilio general en Nicea, el primer concilio «ecuménico», al cual se le

confió la tarea de superar las diferencias. En su calidad de «obispo de los que están fuera [*episkopos ton ektos*]», el emperador se sentía plenamente responsable de la Iglesia. Reivindicó incluso un papel de guía intelectual y espiritual en la Iglesia cristiana, que le correspondía por su cargo de *pontifex maximus* del culto pagano; se entrometió directamente en las decisiones relativas a la asignación de las sedes episcopales e influyó también en los trabajos de los sínodos.

También en la vida privada mostró el emperador sus convicciones cristianas. Hizo educar a sus hijos e hijas cristianamente y llevó una vida familiar cristiana. Murió en Pentecostés del 337. Poco antes había sido bautizado por el obispo arriano Eusebio de Nicomedia. En Oriente es venerado como un santo, «igual a los apóstoles» y «decimotercer apóstol».

2. La fundación de la Iglesia imperial

Es difícil comprender hoy exactamente qué significó para la Iglesia este cambio, acontecido en el vértice del poder secular. Antes había sido prohibida, perseguida y oprimida; y, de pronto, era favorecida y protegida. Veía cómo su situación en el mundo era completamente nueva. Constantino venció al paganismo e incorporó al cristianismo en el ámbito estatal; y con ello inició la cristianización de la vida pública con tanta decisión que parecía el precursor de un nuevo mundo cristiano. Bajo la guía del emperador cristiano, el imperio romano adquirió una función completamente distinta. Ya los primeros apologetas habían expresado ocasionalmente la idea según la cual la Iglesia cristiana, por voluntad divina, había podido proclamar su mensaje de salvación precisamente en el momento histórico en el que el mundo había alcanzado, gracias al *imperium romanum*, la unidad política, económica y cultural. Así, el imperio romano había tenido la providencial tarea de preparar los caminos para que el cristianismo realizara su misión salvífica. De hecho, Roma había derrotado a los numerosos Estados que combatían entre sí y los había unido bajo la *pax romana*. Roma había reunido a las innumerables divinidades y cultos nacionales en el culto del Estado romano universal, allanando de este modo el camino al monoteísmo universal. Al parecer, esta meta se había alcanzado: en el imperio de Constantino se habían cumplido todas las condiciones necesarias que podían llevar a una cristianización del mundo. Parecía que el antiguo sueño,

tan acariciado, de «reconducir el mundo a Cristo» se estaba haciendo realidad.

El historiador Eusebio de Cesarea no manifestaba sólo una opinión personal aislada, sino que expresaba el pensamiento de la mayoría de los demás obispos y contemporáneos cristianos cuando, en su *Vita Constantini* (cap. 46), presentaba al emperador como el soberano cristiano ideal y veía cómo alboreaba en él una nueva época de salvación para la Iglesia. A Eusebio le debemos la admirable descripción de un singular acontecimiento histórico: el 25 de julio del 325, Constantino ofreció, con ocasión de la clausura del concilio de Nicea, un solemne banquete a los obispos reunidos, precisamente cuando celebraba el vigésimo aniversario de su reinado. Escribe Eusebio: «Ni un solo obispo faltó a la mesa del emperador», y continúa, entusiasmado: «No es posible describir lo que sucedió entonces. Los guardianes y los soldados, dispuestos en círculo, vigilaban, con las espadas desenvainadas, el vestíbulo del palacio imperial y, en medio de ellos, los hombres de Dios avanzaban sin ningún temor hasta las estancias más internas del palacio imperial. Algunos de los obispos se sentaron a la mesa en el mismo diván que el emperador, mientras que otros se acomodaron en los divanes dispuestos a ambos lados. Fácilmente se podría pensar que se asistía a una visión del reino de Cristo y que todo ello era sólo un sueño y no una realidad» (*Vita Constantini* III, 15).

La Iglesia, iluminada por el sol imperial, podía cumplir su misión con mucha mayor facilidad. El cristianismo, que poco antes estaba amenazado en su misma existencia por la más terrible y última persecución del Estado, y representaba numéricamente una pequeña minoría, se encontró de pronto, gracias a la nueva alianza con el imperio, en condiciones de poder proclamar públicamente su fe, de celebrar su culto y hacer valer sus principios de vida. Las multitudes acudían en masa a la Iglesia. Su inscripción y la asistencia espiritual que necesitaban exigieron formas de organización y métodos pastorales totalmente nuevos. La organización interna y externa del catecumenado, las nuevas exigencias de la predicación y la instrucción cristiana, el desarrollo litúrgico del culto y los enfrentamientos con el paganismo proporcionaron preciosos estímulos a la teología cristiana. No se puede afirmar, en efecto, que las personas que deseaban abrazar el cristianismo no tuvieran ningún interés en la religión y hubieran encontrado el camino hacia la Iglesia impulsadas sólo por un oportunismo político. Todo lo contrario: a causa de las persecu-

ciones, la cuestión religiosa se había convertido, para el paganismo y el cristianismo, en una elección entre el ser y el no ser. El problema religioso fue la cuestión más relevante de la época de Constantino, y siguió siéndolo durante mucho tiempo. La decisión radical del emperador a favor del cristianismo provocó apasionadas discusiones, y la violencia con que fue criticada en los centros del paganismo, en Roma y en Atenas, no fue menor que el entusiasmo con que fue acogida por la Iglesia cristiana.

¿Quién podrá acusar a los obispos de aquel tiempo, religiosamente convulso, por haberse servido de buen grado de la ayuda estatal? El hecho de que las normas eclesiales, que precisamente entonces fueron elaboradas con mayor energía, encontraran también aprobación por parte del Estado y, si era necesario, el «brazo secular» apoyara su ejecución, sólo podía ser recibido con agrado por los obispos. Pronto los decretos conciliares fueron promulgados como leyes del imperio y, con ello, incorporados a la vida política.

Los hijos de Constantino siguieron el camino de su padre. Constancio II (337-361) combatió, ya desde el 341, las supersticiones y los sacrificios paganos y, en el 346, junto con su hermano Constante (337-350), ordenó el cierre completo de los templos paganos. No obstante, durante el reinado de Juliano «el Apóstata» (361-363) se recibió un duro golpe anticristiano; el emperador abjuró del cristianismo y dio nueva vida al paganismo. Pero ya su sucesor, Joviano (363-364) restituyó a la Iglesia su posición privilegiada en el imperio. El emperador Graciano (375-383) en la mitad oriental del imperio, y Teodosio (379-394) en la occidental, elevaron finalmente el cristianismo a la condición de única religión autorizada en el imperio romano (391). En el 380, un edicto imperial obligaba a todos los súbditos a aceptar aquella religión «que el santo apóstol Pedro había transmitido a los romanos y que seguían el papa Dámaso (en Roma) y el obispo Alejandro (en Alejandría)». En el 381 se prohibió y castigó por ley la conversión al paganismo y también el senado romano, que había sido hasta entonces un baluarte del antiguo culto estatal, fue obligado, en el 382, a abjurar solemnemente de la fe de los dioses. En el 392, un decreto imperial declaró delito de lesa majestad la participación en los ritos sacrificiales paganos en los templos, y desde el 394 se prohibieron los juegos olímpicos (celebrados por última vez en el 393). A partir de entonces, el paganismo desapareció rápidamente de la vida pública. El cristianismo se había convertido en la religión del Estado, y la Iglesia en Iglesia del imperio. Se había producido un giro histórico.

3. La problemática del giro

¿Fue justo que la Iglesia estableciera esta estrecha alianza con el Estado? Es una pregunta que suscita una antiquísima y difícil problemática que no se ha apaciguado todavía.

Ya los contemporáneos dieron respuestas distintas. Algunos manifestaron gratitud y alegría por la cristianización del Estado (Eusebio de Cesarea); otros temían la secularización de la Iglesia. En la literatura reformista del Medievo, la *Ecclesia primitiva* preconstantiniana aparecía como el modelo ideal por excelencia: simplicidad apostólica, ideal de pobreza y distancia con respecto al mundo eran sus notas características, y a ellas debía retornar la Iglesia. Esta exigencia la sintieron particularmente los movimientos religiosos de los siglos XI y XII. Joaquín de Fiore († 1202) y los franciscanos espirituales de los siglos XIII y XIV vieron en la Iglesia, a partir de Constantino, sólo un ocaso progresivo. Martín Lutero sostenía que el único responsable de esta caída fue el papado. Desde entonces, la llamada «teoría de la decadencia» dominó la historiografía protestante. Esta interpretación se mantuvo durante mucho tiempo, aun cuando el juicio varió en algunos puntos: la Ilustración vio la causa de todos los males en la sed de poder del clero que, desde el final de las persecuciones, empezó a gozar de la protección imperial y decayó cada vez más por su inmoderado afán de poder, hasta llegar a sacrificar la pureza evangélica en el altar de sus intereses egoístas. La Iglesia del imperio posconstantiniano se habría dejado configurar de buen grado por el aparato del poder del Estado, perdiendo su vocación originaria y perpetrando así una injusticia contra el evangelio de Cristo. En los siglos XIX y XX, la interpretación histórica divergía sólo al establecer cuándo se había iniciado esta involución histórica: la decadencia ¿había comenzado ya a finales de la época apostólica, con la «helenización» del cristianismo realizada por los primeros apologetas cristianos, o sólo a partir de la época constantiniana? En todo caso, se estaba de acuerdo a la hora de considerar que el posterior desarrollo histórico de la Iglesia católica había sido sólo una involución, una interpretación errónea de la voluntad de Cristo y una desviación del único ideal protocristiano verdaderamente válido.

Los reproches principales se dirigieron siempre contra Constantino. El hecho de que hubiera liberado al cristianismo de la persecución y lo hubiera integrado en el Estado habría sido un regalo

sospechoso. Ciertamente no es posible negar que, en muchos aspectos, la persona y el papel que desempeñó el emperador suscitan numerosos interrogantes. Aun cuando gustara de llamarse «co-obispo» y se mostrara condescendiente, como en el solemne banquete ofrecido en Nicea, siguió siendo el emperador. En efecto, muy pronto empezó a ejercer su autoridad sobre los obispos, como si fueran funcionarios del Estado, y a exigirles obediencia absoluta a las leyes estatales, incluso cuando éstas invadían el ámbito del gobierno interno de la Iglesia. Atanasio, el gran obispo de Alejandría y adversario del arrianismo, recibió la excomunión imperial en el 335, cuando, pese a la orden de Constantino, se negó a acoger en la comunidad eclesial al hereje Arrio y sus partidarios. Después, Constancio intervino aún más duramente en la vida interna de la Iglesia.

En el cristianismo de Constantino resultan problemáticas sobre todo la falta de profundidad teológica y el fundamento de su fe religiosa. Es muy probable que nunca llegara a comprender verdaderamente el sentido último del misterio cristiano de salvación. Al comenzar los desórdenes arrianos, en el 324, escribió a Arrio y al obispo Alejandro de Alejandría, principales representantes de ambos bandos, con el fin de reconciliarlos: «He meditado sobre el origen y el objeto de vuestra controversia y he llegado a la conclusión de que se trata sólo de una insignificancia. En ningún caso parece justificable que os hayáis enfrentado por tan poca cosa».

Constantino no llegó a comprender que el ataque de Arrio a la divinidad de Cristo era en realidad un atentado a la existencia misma del cristianismo y ponía en tela de juicio la doctrina de la redención. Nunca percibió que «en la situación espiritual de aquel tiempo no podía existir un problema más preocupante para los cristianos y más significativo para las personas cultas del paganismo» que la cuestión arriana, la cual versaba sobre el Ser eterno del *Logos* divino hecho hombre, que vino a este mundo para liberar a los hombres y reconciliarlos con Dios. Con la introducción de su demiurgo, Arrio había negado la esencia del cristianismo y, de este modo, no sólo había abolido el monoteísmo, sino que también había adulterado la religión cristiana, poniéndola en el mismo plano que los cultos místéricos y las divinidades del paganismo. «En un momento histórico decisivo, cuando la filosofía antigua había dicho su última palabra con el neoplatonismo» y todos los deseos estaban puestos en la redención de Cristo, *Logos* de Dios, que se había encarnado, pero con-

servando su divinidad, el arrianismo significaba volver a caer en el paganismo. Constantino no sospechó la importancia que esto tenía. Y, sin embargo, tuvo un papel determinante en el concilio de Nicea del 325 y se sintió destinado a decidir sobre una cuestión de fe de tanta importancia.

Fue Constantino quien por primera vez otorgó fuerza de ley a la decisión del concilio de excomulgar a Arrio y sus seguidores, que fueron exiliados por orden del emperador. Es cierto que, pocos años después, requirió, basándose en la misma autoridad, que Arrio fuera readmitido en la Iglesia, y desterró a Atanasio en Tréveris, porque no había querido someterse a la orden imperial. Sólo hicieron falta unos decenios para que la continua intromisión del Estado en cuestiones religiosas, que había comenzado con Constantino, llevara al primer auto de fe estatal. En enero del 385, en Tréveris, el usurpador imperial Máximo (383-388) hizo ajusticiar al noble laico español Prisciliano, fundador de un movimiento ascético en España y en la Galia, junto con seis de sus compañeros. En el origen de esta decisión hubo intrigas políticas. Los principales representantes de la Iglesia, los obispos Martín de Tours y Ambrosio de Milán, y el papa Siricio en Roma, condenaron vigorosamente esta acción cruel. Martín, sobre todo, hizo lo posible por impedirla. Pero lamentablemente se inmiscuyeron en la cuestión también algunos obispos, entre los cuales destaca Itacio de Ossonuba, sediento de persecución. De este modo se inició uno de los capítulos más tristes de la historia de la Iglesia, que hunde sus raíces en la mezcla de política y religión.

En esta inicial simbiosis entre Estado e Iglesia, parecía problemática sobre todo la posición de ésta. El imprevisto y memorable acontecimiento de la conversión de Constantino favoreció el primer encuentro positivo entre la Iglesia y el imperio romano, y suscitó en muchos cristianos la idea según la cual la Iglesia debía ponerse dócilmente a disposición del Estado y debía colaborar positivamente en las tareas de éste. La embriaguez general de triunfalismo, que se había apoderado de amplios círculos de la Iglesia, hizo que la distancia con respecto al mundo mantenida hasta entonces se transformase con demasiada rapidez en un optimismo cultural abierto al «siglo». Parecía que había llegado el momento justo, querido por Dios, de impregnar, según el mandato misionero de Cristo, toda la vida pública con el espíritu cristiano. El mismo Constantino invitó a ello, cuando confirió a obispos y sacerdotes derechos y plenos poderes y colmó a la Iglesia de honores. Pero los hombres de Iglesia no tenían

experiencia alguna de relación con el Estado. En tiempos de persecución habían sabido oponer resistencia –y con éxito– al Estado hostil, pero no carecían de preparación para afrontar tiempos propicios y aún debían experimentar que, en ciertos casos, éstos podían ser aún más peligrosos que aquéllos.

Tales peligros eran graves. Las multitudes, que afluían en masa a la Iglesia favorecida por el Estado, le plantearon tareas completamente nuevas. Se pasó rápidamente de una Iglesia de elite, a la que hasta ese momento sólo habían tenido acceso fieles profundamente convencidos y dispuestos a afrontar el martirio, a una Iglesia de multitudes, en la que entraron también políticos ambiciosos y espíritus que no estaban interesados en lo religioso y en parte permanecían aún en el paganismo. El riesgo no estaba sólo en el debilitamiento religioso, en el retorno a la superstición y el paganismo, sino que parecían mucho más graves la amenaza de secularización y el sometimiento de la religión a fines políticos. La Iglesia ¿cayó presa de tales peligros?

Sólo es posible responder con gran prudencia y estableciendo distinciones precisas. Ante todo es preciso tener en cuenta la situación de aquel tiempo, enormemente compleja. Los tópicos fáciles ayudan poco. Únicamente un observador superficial y un crítico lleno de prejuicios y carente de todo sentido histórico pueden acusar a la Iglesia de esta época de infidelidad respecto a su vocación originaria y afirmar que ejerció un «poder sin mandato»; y, en rigor, tampoco es lícito afirmar que Cristo no le confió ninguna función política temporal en la sociedad, y que el Nuevo Testamento excluye «toda forma de ayuda por parte de la soberanía política para la difusión del mensaje cristiano» (Rudolf Hernegger).

Si se toma en serio la encarnación y se reconoce que la Iglesia es continuadora de la vida de Jesús y tiene la misión de llevar a término su obra de redención para la humanidad de todos los tiempos, pueblos y culturas, no se puede afirmar que el ideal de la vida eclesial se encuentre en mantener rígidamente formas estables fijadas desde el principio, sino que, por el contrario, se debe dar cabida a un verdadero desarrollo histórico. Una característica de la Iglesia es la historicidad auténtica; no vive fuera del tiempo, en un mundo, por decirlo así, abstracto, sino que se introduce en el tiempo y, en él, se temporaliza. No obstante, esto no sucede de tal modo que la Iglesia tenga que confundirse o identificarse con una época cualquiera; nunca debe detenerse en una época: ni en la del cristianismo primitivo, ni en la de las persecuciones, ni en la del giro constantiniano o

la de la cultura greco-helenística. De por sí, la Iglesia es neutral ante las diversas culturas, lo cual no significa que sea indiferente frente a ellas, sino que más bien se sitúa junto a ellas con franqueza y proximidad. De hecho, su misión es la de llevar a Cristo a todas las épocas y culturas, y configurarlas de acuerdo con Su forma divina.

La Iglesia debe mantener la recta medida entre la huida del mundo y la dedicación al mundo, y se realiza completamente sólo al cumplir el mandato que Cristo le dio desde el principio. En función de este mandato hay que medir el contenido evangélico cristiano de cada época. En este amplio margen entre la cercanía al mundo y la distancia de él, hay espacio, dentro de la Iglesia, para santos y pecadores, para victorias y derrotas. Y así como sería anticientífico y antiteológico cuestionar o pasar por alto los lados negativos propios de un determinado periodo, sería igualmente antihistórico y anticientífico negar, en ese mismo periodo, los aspectos positivos. Sólo una obcecación llena de prejuicios puede llevarnos a «afirmar la condena global, por lo demás imposible desde el punto de vista científico, de la historia de la Iglesia posconstantiniana y, en particular, de la época "papal" medieval» (Joseph Lortz).

El impulso misionero, la pasión con que se afrontaron y resolvieron problemas religiosos y teológicos y, en particular, el desarrollo del monacato y el gran número de santos de esta época, confieren al tiempo constantiniano, pese a sus múltiples debilidades y peligros, el carácter de una gran época de la historia de la Iglesia, llena de dinamismo y de verdadero espíritu cristiano.

§ 10. Las luchas dogmáticas y los concilios ecuménicos en Oriente

Precisamente en el momento en que Constantino decidió establecer la Iglesia cristiana universal como fundamento de su imperio universal, tuvo que constatar que no estaba tan unida y compacta como él había creído. En efecto, estaba enzarzada en difíciles luchas internas y, precisamente en ese momento, terriblemente desunida. El donatismo en el norte de África, el cisma de Melecio en Egipto y, por último, la herejía del arrianismo habían dividido a la cristiandad. Por otro lado, seguían planteadas otras cuestiones y problemas teológicos aún no resueltos y que exigían una respuesta. Inmediatamente después de convertirse en soberano absoluto (324),

Constantino concibió la idea de convocar un concilio para restablecer la unidad y superar las dificultades.

Tres grandes temáticas fueron objeto de debates teológicos que se mantuvieron durante los tres siglos siguientes: la doctrina trinitaria, la cristología, y la doctrina de la justificación. Ésta fue objeto de controversia sobre todo en Occidente.

1. La doctrina de la Trinidad

En la doctrina de la Trinidad se trataba de expresar con más precisión la íntima relación existente entre el Padre y el Hijo, y de iluminarla a la luz de la revelación. En efecto, la Sagrada Escritura habla del misterio trinitario, sin ofrecer más explicaciones. En los primeros tiempos de la Iglesia apenas se tomó conciencia del problema dogmático, que consistía en el hecho de que, por un lado, se afirmaba el más riguroso monoteísmo y la unidad (*monarchia*) de Dios y, por otro lado, se adoraba también a Cristo como a Dios junto al Padre. Los apologetas y los primeros Padres cristianos fueron quienes convirtieron la cuestión cristológica en objeto de reflexión. La doctrina del *Logos* no resolvió el problema, sino que lo puso más de relieve. Frente a las falsas especulaciones de los gnósticos, que con sus teorías de los eones y de los demiurgos hacían del *Logos* una criatura, se hacía necesario compaginar la divinidad de Cristo con la unidad de Dios. Surgieron así las dos orientaciones «monarquianas»: el adopcionismo y el modalismo, que se desarrollaron a finales del II siglo.

Los adopcionistas consideraban a Cristo como un mero ser humano, el cual, en un cierto momento, al ser bautizado en el Jordán, quedó lleno de una fuerza o poder divino, divinizado por ella y, de este modo, «adoptado» por Dios. Sólo el Padre, por tanto, es Dios por esencia y origen. Cristo es sólo un Dios adoptado.

Los modalistas veían en Cristo únicamente un modo (*modus*) de manifestarse del solo y único Dios, que se revela y actúa unas veces como Padre, otras como Hijo y otras como Espíritu Santo. Se puede sostener, por consiguiente, que en realidad fue el Padre quien sufrió por nosotros (*pater passus est*, expresión por la cual Tertuliano los calificó con el apodo de «patripasianos»).

Ambas formas del monarquianismo fueron rechazadas por la Iglesia. Las decisiones se tomaron primero en Roma. El papa Víctor

(189-198/199) excomulgó al adopcionista Teodoto el Viejo, que hacia el 190 había tratado de difundir su doctrina en Roma y, en cambio, parece que no tomó una resolución contra el modalista Práxeas, que actuó en el mismo periodo en Roma (*ca.* 190). Sólo cuando, en el 215, Sabelio sostuvo abiertamente en Roma el modalismo, su doctrina fue rechazada y condenada por el papa Calixto I (217-222). Algunos decenios más tarde el teólogo romano Novaciano, en su obra *De trinitate* (escrita antes del 250), rechazó definitivamente la herejía modalista. (Novaciano fundó una secta rigorista después del 251 y, según una antigua tradición, fue martirizado en tiempos de Valeriano [253-260]).

Mientras tanto se iba difundiendo la cristología del *Logos*. Fue elaborada sobre todo por Orígenes en la escuela alejandrina. También ésta tuvo muchas dificultades a la hora de coordinar las relaciones intratrinitarias y, aun cuando, ateniéndose a la Sagrada Escritura, afirmaba la naturaleza divina de Cristo *Logos*, subordinaba el Verbo al Padre (subordinación), y el Espíritu Santo al Hijo. Como consecuencia, al Hijo y al Espíritu les correspondía la misma naturaleza divina, pero únicamente de modo derivado e inferior; esta teoría dio como resultado un monoteísmo pluralista, que en realidad no lo era.

En este sentido, también Orígenes, el mayor erudito de la antigüedad cristiana y uno de los fundadores de la escuela alejandrina, explicó de un modo claramente subordinacionista la relación de las tres personas en Dios. Subrayó que el Hijo es consustancial (*homousios*) al Padre y eterno, pero añadió que sólo el Padre es «auto-Dios» (*autotheos*) y sencillamente bueno (*haplos agathos*), mientras que el *Logos* es «segundo Dios» (*deuteros theos*) e imagen de su bondad (*eikon agathotetos*). Orígenes pensaba que el Espíritu Santo era inferior al Hijo. Dado que el eterno *Logos* asumió un cuerpo verdadero, es realmente «hombre-Dios» (*theanthropos*, término acuñado por Orígenes) y, por tanto, también María puede ser designada verdaderamente «la que da a luz a Dios» (*Theotokos*, expresión que procede también de Orígenes o, al menos, de la escuela alejandrina).

De este modo, Orígenes ofreció puntos de partida a dos orientaciones teológicas, totalmente diferentes, que se desarrollaron sucesivamente. La primera acentuó la consustancialidad del Hijo con el

Padre y la unidad de las naturalezas divina y humana en Cristo –un aspecto que fue particularmente profundizado en Alejandría–. La otra puso de relieve con más fuerza la distinción, e hizo hincapié en el hecho de que el *Logos* era sólo «segundo Dios» y distinguió, en la persona de Cristo, lo divino de lo que había sido creado –esta opinión se desarrolló en la escuela de Antioquía.

Esta escuela de teólogos antioquenos surgió, en los años 60 del siglo III, gracias al presbítero Luciano († 312 como mártir). Interpretó la Escritura de modo sobrio y racional, basándose únicamente en la gramática y en la historia, y rechazó la exégesis alegórica y mística de los alejandrinos. Con respecto a la cristología, mantuvo una opinión rigurosamente subordinacionista. De la escuela de los que se reunían en torno a él (los «silucianistas») salieron Arrio y la mayor parte de los jefes del arrianismo. Los seguidores de Luciano se opusieron enérgicamente a la teología alejandrina.

Alrededor del 318, Arrio (hacia 260-336), que desde el 313 era sacerdote con cura de almas en la iglesia de Baucalis, en Alejandría, entró en conflicto con su obispo Alejandro de Alejandría, por haber sostenido en sus homilías, pero también a través de cartas, cantos litúrgicos y en su escrito titulado *Thaleia* (= «Banquete»), una cristología de tipo extremadamente subordinacionista. Como asceta riguroso y admirable predicador, con una buena dosis de presunción y movido por una pizca de fanatismo, gozó de gran estima entre el pueblo; su doctrina racionalista, polémica y conscientemente dirigida contra la escuela de los alejandrinos, causó pronto sensación. Reprochaba a los teólogos de Alejandría un modalismo sabelianista y establecía una distinción completa entre el *Logos* y Dios. En su opinión, el *Logos* no era verdadero Dios, sino que se distinguía totalmente de él por su esencia; no era ni eterno ni omnipotente, sino creado en el tiempo, imperfecto y pasible. No obstante, el *Logos* era la primera de todas las criaturas, muy superior a los hombres, y por eso podía ser calificado como un semidiós (demiurgo). Pero no era divino de por sí.

Al negar la divinidad de Cristo, Arrio se situó fuera del cristianismo. Un sínodo, celebrado en Alejandría, condenó su teoría como herética (318/319 o 323) y lo excluyó de la comunidad eclesial. Arrio buscó refugio entre sus amigos antioquenos y encontró ayuda sobre todo en el obispo Eusebio de Nicomedia; también Eusebio de Cesarea, historiador de la Iglesia, pertenecía a este círculo.

Cuando éstos consiguieron regresar a Alejandría, en la ciudad se produjeron enseguida violentos enfrentamientos, tumultos en las calles y asambleas nocturnas. Finalmente, intervino el emperador Constantino, que convocó a todos los obispos en Nicea, para celebrar un sínodo ecuménico.

Del 20 de mayo al 25 de julio del 325 tuvo lugar en Nicea el primer sínodo imperial. Constantino había puesto gratuitamente su servicio postal a disposición de los obispos de todo el imperio. Los datos sobre el número de los participantes son inciertos: en una lista se recogen 220 nombres, pero es posible que fueran 318, correspondientes a los 318 siervos de Abrahán (Gn 14,14); Eusebio habla de unos 250 obispos. La mayoría de ellos provenían de la mitad oriental del imperio; de Occidente acudieron a Nicea sólo cinco obispos. El papa Silvestre no pudo asistir debido a su avanzada edad y estuvo representado por dos presbíteros. Algunos obispos llevaban aún en sus cuerpos las heridas de la última persecución. «Como un mensajero de Dios, brillando con el esplendor de la púrpura y del oro» (Eusebio), el emperador en persona avanzó entre ellos con gravedad, saludando afectuosamente a todos, pero en especial a los obispos perseguidos. Y pronunció un discurso en latín.

Arrio defendió su doctrina. Diecisiete obispos se pusieron de su parte, y entre ellos se encontraba el obispo Eusebio de Nicomedia. En Nicea estaba presente también el joven diácono Atanasio, que acompañaba a su obispo. Después de largos y encendidos debates venció el partido que representaba a la ortodoxia. En el llamado credo niceno se definió la recta doctrina: Cristo «engendrado unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial (*homousios*) al Padre». El emperador mismo comunicó a toda la cristiandad, en una carta circular, que Arrio y sus partidarios habían sido excomulgados y expulsados de la Iglesia cristiana, como los peores enemigos de la verdadera fe, y ordenó que sus escritos fueran quemados.

Durante el concilio se trataron también otras cuestiones y las decisiones se pusieron por escrito en veinte breves decretos (*kanones*, de *kanon*, «regla, norma»). Se debatió también sobre la soltería de los obispos, sacerdotes y diáconos. El celibato era una práctica difundida ya en muchas regiones. Pero el sínodo se abstuvo de promulgar una ley del celibato, siguiendo el consejo de Pafnucio, obispo perseguido, el cual no dejó de desaconsejarla decididamente para no cargar sobre el clero un yugo demasiado pesado. Y también

autorizó la continuación de los matrimonios válidos, pero condenó el concubinato.

Los resultados de este «gran y santo sínodo» habrían sido satisfactorios si todo hubiera quedado aquí. Pero Constantino cambió inmediatamente de opinión, y en el 328 llamó al obispo exiliado Eusebio de Nicomedia. También Arrio pudo retornar y, después de adherirse *pro forma* al símbolo niceno, se le restituyó, siguiendo una precisa orden imperial, su ministerio y dignidad. Cuando Atanasio, que en el 328 había sido nombrado obispo de Alejandría, se negó a acoger a Arrio en su clero, provocó la ira del emperador en el 335. Atanasio, el intrépido defensor de la fórmula de fe nicena, fue desterrado por primera vez a Tréveris. Empezó entonces para la Iglesia un nuevo periodo de sufrimiento que, mejor que con otros ejemplos, se puede percibir en la vida del obispo Atanasio. En efecto, tuvo que emprender el amargo camino del exilio cuatro veces, desterrado por los hijos y seguidores de Constantino, que fueron soberanos de ideas arrianas. En el 340 huyó de Constancio y se refugió en Roma, cerca del papa Julio I; en el 356 se ocultó del emperador, y se refugió entre los monjes y eremitas del desierto. Apenas había retornado, después de la muerte de Constancio (361), a su sede episcopal cuando, en el 362, fue expulsado de ella de nuevo. La repentina muerte de Juliano (363) le permitió recobrar el ánimo, pero sólo pudo permanecer dos años en su comunidad porque, en el 365, el emperador Valente, que también tenía mentalidad arriana, lo desterró por cuarta vez. En Alejandría se produjo entonces una rebelión popular y Atanasio pudo volver a su ciudad después de cuatro meses. Hasta el momento de su muerte (373), permaneció en su sede episcopal, como firme defensor de la verdadera fe nicena.

La controversia teológica sobre el término niceno *homousios* se mantuvo a lo largo de estos decenios. La corriente mitigada de los semiarrianos se separó de los seguidores rigurosos del arrianismo. Se trató de interpretar de otro modo el término «consustancial», en el sentido de «semejante» (*homoios*), y se usó la fórmula: «(el Hijo es) semejante en todo (al Padre)»; se quería evitar a toda costa la expresión *homousios*. Los sínodos imperiales, convocados por el emperador en Ariminum (Rimini) y en Seleucia en el 359, no sirvieron para rehacer la unidad. Mientras tanto, el arrianismo, interiormente dividido, se encaminaba inexorablemente hacia su decadencia. Cuando con Graciano, en el 375, finalmente subió al trono un emperador cristiano fiel a Nicea, hubo tranquilidad.

La herejía arriana quedó definitivamente superada cuando Teodosio, que había sido nombrado por Graciano emperador de Oriente, convocó en el 381 el segundo concilio ecuménico en Constantinopla.

Los teólogos, por su parte, habían elaborado con más claridad los conceptos de «persona» y «naturaleza» en Dios. Este trabajo teológico fue obra de Atanasio y, sobre todo, de los tres «grandes Capadocios»: Basilio (*ca.* 330-379), Gregorio de Nacianzo (329/330 – *ca.* 390) y Gregorio de Nisa (*ca.* 334-394). Ellos contemplaban la distinción de las tres personas divinas única y exclusivamente en las relaciones intratrinitarias. En su opinión, en la Trinidad existe una sola esencia, pero tres personas: un solo Dios en tres personas. Pusieron de relieve también la divinidad del Espíritu Santo, cuestionada por los arrianos, y sostuvieron que procede de las otras dos personas divinas. Al credo de Nicea (325) se le añadió: «y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas...». Este «símbolo niceno-constantinopolitano» fue integrado más tarde en la liturgia. En la antigüedad se empleó al principio sólo en el bautismo; en el siglo VI fue introducido en la santa misa, primero en Bizancio, con el patriarca Timoteo († 517), después en España, con el sínodo III de Toledo (589) y, por último, en Roma, pero no antes de 1014, a petición del emperador Enrique II. Ahora bien, surgieron divergencias de opinión, porque Oriente concebía la procesión del Espíritu Santo en los términos siguientes: procede «*del* Padre *a través* del Hijo». Para Occidente, en cambio, el Espíritu Santo procede «del Padre *y* del Hijo». Cuando en Occidente se añadió el *Filioque*, se consideró que esto no constituía una ampliación del símbolo, sino únicamente una interpretación. Oriente consideró, en cambio, esta introducción como una alteración de la profesión de fe y culpó a Occidente de herejía. El *Filioque* se convertirá así, por la falta de claridad del concilio I de Constantinopla (381), en causa del cisma de Oriente de 1054.

Una vez que, en el 381, la elaboración de la doctrina trinitaria se concluyó hasta cierto punto, los teólogos pudieron dedicarse a los temas cristológicos.

2. La cristología. Los ocho primeros concilios ecuménicos

En la cristología se debía esclarecer ante todo la íntima relación existente en la persona de Cristo entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. La Sagrada Escritura tampoco ofrecía en este punto más precisiones, si bien afirmaba al mismo tiempo la humanidad y la divinidad de Cristo. Las dos escuelas teológicas de Alejandría y Antioquía divergían en la interpretación de los textos bíblicos cristológicos. Los alejandrinos ponían el acento sobre todo en la naturaleza divina y los antioquenos, en cambio, en la humana.

Orígenes había acuñado la expresión «hombre-Dios» relativa a Jesucristo. La exégesis alegórica y una especulación teológica influida por conceptos platónicos habían llevado al teólogo alejandrino a formular una profunda e íntima mística del *Logos*, que culminaba afirmando que el encuentro entre la humanidad y la divinidad se había realizado en Cristo en su más alta perfección y debía ser llevado a término por los cristianos. Los monjes se adhirieron después gustosamente a las ideas de Orígenes. Pero también Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa –recordemos que los tres últimos eran monjes– desarrollaron tales ideas y, por otro lado, pertenecían a la escuela alejandrina. Gregorio de Nisa había insistido claramente en que la unidad debía ser buscada únicamente en la persona divina y no en una (absolutamente imposible) fusión de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Enseñaba que en Cristo la *única* persona divina del *Logos* tenía dos naturalezas, la divina y la humana, unidas entre sí; ambas naturalezas subsistían, cada una de por sí y sin confusión, una junto a otra; no obstante, no estaban divididas entre sí, sino recíprocamente ordenadas, de modo que sus atributos eran mutuamente intercambiables (comunicación de idiomas). Se puede, por consiguiente afirmar, y con razón, que el Hijo de Dios había sido engendrado; pero esta afirmación no se aplica a su naturaleza divina, que es eterna, sino únicamente a la humana.

El patriarca Cirilo de Alejandría, que desde el 412 fue obispo de esta ciudad, se esforzó por poner de relieve que la unión entre ambas naturalezas era en todos los sentidos la más íntima y verdaderamente real, y habló de una unión física y de la «*única* naturaleza del *Logos* encarnado». Pero después de la unión de las dos naturalezas en Cristo se podía hablar *de facto* sólo de una *única* naturaleza, es decir, de una naturaleza humano-divina. No obstante, rechazó una mezcla

directa en el sentido sostenido por el hereje Apolinar de Laodicea († después del 385) y empleó la siguiente imagen: así como en el carbón ardiente el fuego y el carbón forman una misma cosa, así sucede también con la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo. Más tarde, Eutiques se adherirá a esta teoría para formular su doctrina herética monofisita.

Al mismo tiempo, también la teología antioquena se fue perfeccionando. Diodoro de Tarso († antes del 394), ateniéndose al sobrio método crítico-exegético de la escuela antioquena, en la que había enseñado durante bastante tiempo, había subrayado enérgicamente la completa humanidad de Cristo y había separado la naturaleza humana de Jesús de la naturaleza divina del Verbo, de modo que entre las dos quedaba ya sólo una unión puramente exterior: el *Logos* divino habría morado en el hombre Jesús como en un templo.

El patriarca Nestorio de Constantinopla (desde el 428), también antioqueno, llegó a la conclusión de que María no podía ser llamada en verdad «Madre de Dios» (*Theotokos*), y que había sido únicamente «Madre de Cristo» (*Christotokos*), porque la Virgen había dado a luz sólo a un hombre: Jesús. Nestorio polemizó duramente contra los alejandrinos.

La controversia teológica se concentró cada vez más en el título de *Theotokos*, pero en el trasfondo se encontraba la cuestión cristológica. Al enfrentamiento de opiniones de las dos escuelas siguió inmediatamente después la rivalidad de los dos patriarcas de Alejandría y Constantinopla. Cirilo atacó enérgicamente a Nestorio por escrito, dirigiéndose a los obispos y monjes egipcios en la Pascua del 429; se aseguró el apoyo del papa Celestino I (422-432) y redactó 12 anatematismos que envió, en nombre del papa, a Nestorio, conminándolo estrictamente a retractarse de sus opiniones. Pero éste respondió con 12 contraanatematismos, consiguió el apoyo del emperador bizantino Teodosio II (408-450) y logró que éste, junto con Valentiniano II (425-455), emperador romano de Occidente, convocara un concilio.

El tercer concilio ecuménico, celebrado en Éfeso en el 431, tuvo un desarrollo agitado. Nestorio y sus seguidores no se presentaron a la sesión de apertura del 22 de junio. Cirilo hizo leer entonces un escrito didáctico que había compuesto sobre la unión hipostática de las

dos naturalezas en Cristo. Este documento fue aprobado por los 198 obispos presentes y suscribió la sentencia contra Nestorio. De este modo fue acogido el título *Theotokos*. La muchedumbre, que esperaba fuera con impaciencia, se adhirió llena de júbilo. Pocos días después llegaron 43 obispos antioquenos, encabezados por su patriarca Juan. De inmediato tomaron partido por Nestorio y constituyeron un anticoncilio. Ello dio origen a una desagradable red de intrigas y una controversia caracterizada por violentos ataques recíprocos. El emperador tuvo que intervenir. Los dos jefes, Nestorio y Cirilo, fueron arrestados. Finalmente, Cirilo pudo retornar a Alejandría y Nestorio fue desterrado en el Alto Egipto, donde murió en el 451. Aún no está claro hasta qué punto enseñó verdaderamente una doctrina herética o cayó víctima de presentaciones equivocadas e interpretaciones erróneas de su pensamiento.

Sus partidarios huyeron a Persia, donde fundaron la Iglesia nestoriana, que pronto tuvo una vida floreciente. Un monacato vivo, una importante teología (escuelas de Seleucia y Nisibi) y una impresionante actividad misionera atestiguan su vigor. Sus misioneros se adentraron hasta Malabar, la India (cristianos de Tomás) y el Turkestán; bajo el emperador católico Timoteo I, nestoriano, el cristianismo penetró, entre el 780 y el 823, en el Turkestán chino, en el Tíbet y hasta el centro de China. A principios del siglo XIV, la Iglesia nestoriana contaba con diez sedes metropolitanas en Asia central y disponía de un numeroso clero indígena. Pero esta misión fue aniquilada en 1380, durante la cruenta persecución del emperador chino Tamerlán. En el siglo XVI, la mayoría de los nestorianos se unieron a Roma (caldeos y cristianos malabares).

En su autobiografía, que tituló *Libro de Heráclides* (cf. la edición de 1910), explica Nestorio los motivos que lo llevaron a entablar la polémica teológica contra Cirilo. En la doctrina de la «única naturaleza del *Logos* encarnado», expuesta por Cirilo, vio el peligro de evaporar de modo docético y maniqueo la naturaleza humana de Cristo y, análogamente, descubrió en la mezcla apolinarista de las dos naturalezas una gran amenaza para la verdadera fe evangélica. Una y otra vez había subrayado la integridad de cada una de las dos naturalezas en Cristo y, si se había opuesto al título mariano *Theotokos*, no había sido para negar la divinidad de Cristo, como había hecho Arrio, sino para acentuar el hecho de que Cristo había nacido de

María como verdadero hombre, con cuerpo y alma. María no había engendrado la divinidad, sino al hombre unido con la divinidad. Pero para salvar la integridad de la humanidad de Jesús, terminó separando demasiado ésta de la divinidad, llegando así a un dualismo de las naturalezas, sin reconocer la unión indisoluble en la persona (= *hypostasis*; y, de ahí, «unión hipostática») de Cristo.

Que sus temores no carecían de fundamento se demostró muy pronto, cuando Eutiques, abad de un monasterio cercano a Constantinopla y enemigo acérrimo del nestorianismo, desarrolló la teoría de Cirilo sobre la única naturaleza (*mia physis* = monofisismo) en Cristo y fundió las dos naturalezas de una manera tan íntima que la naturaleza humana parecía completamente absorbida por la naturaleza divina, «del mismo modo que una gota de miel, caída en el mar, se disuelve en él». De esta forma se anulaba la integridad de la naturaleza humana en Cristo y, de hecho, ya no existía, puesto que la humanidad de Cristo tenía una sustancia distinta de la nuestra. Con ello se suprimía la premisa esencial del *mysterium Christi* y se olvidaba la actividad de Jesús como mediador y redentor, de la que, en cambio, habla sin cesar la Sagrada Escritura. Así, toda la doctrina cristiana de la salvación estaba en peligro.

El patriarca Flaviano de Constantinopla citó a Eutiques ante un sínodo y lo condenó como hereje, porque no quiso retractarse. Pero Eutiques encontró el apoyo del patriarca Dióscoro de Alejandría, el cual, como seguidor de Cirilo, sostenía las mismas ideas. A instancias de Dióscoro, el emperador Teodosio II convocó nuevamente un «concilio imperial», que se celebró en Éfeso (449) bajo la guía de Dióscoro y rehabilitó a Eutiques. Pero este sínodo no fue nunca reconocido por el resto de la Iglesia. El papa León I (440-461) lo calificó como «sínodo de ladrones» (*latrocinium*). En su célebre *Epistula dogmatica ad Flavianum* se puso del lado del patriarca de Constantinopla y expuso de modo autoritativo la verdadera doctrina de la unión de las dos naturalezas en la única persona de Cristo (unión hipostática). Esta carta papal ha sido definida como la primera decisión infalible *ex cathedra* de un papa. Al mismo tiempo, León Magno pidió al emperador que convocara un nuevo concilio. El sucesor de Teodosio, el emperador Marciano (450-457), cumplió la petición y convocó el cuarto concilio ecuménico, celebrado en Calcedonia (451).

Unos 350 obispos participaron en este gran sínodo ecuménico de la antigüedad, presidido por los representantes del papa León I. Dióscoro fue acusado ya en la primera sesión (8 de octubre del 451) y destituido en la tercera. En conformidad con la carta dogmática de León (*Epistula dogmatica ad Flavianum*), el sínodo rechazó la teoría monofisita de la unidad de la naturaleza en Cristo y definió como dogma, en la sexta sesión, que en Cristo hay dos naturalezas, sin confusión y sin división, unidas en una sola persona o hipóstasis. León I, basándose en la tradición teológica occidental, existente desde tiempos de Tertuliano, esclareció la unidad de la persona (unión hipostática) en Cristo de este modo: las dos naturalezas, la divina y la humana, permanecen una junto a otra, «sin confusión» (contra Cirilo y Eutiques); pero no están separadas entre sí, sino unidas indisolublemente en la persona del *Logos* divino (contra Nestorio). De esta unión depende toda la obra salvífica de Cristo. Los enunciados sobre la persona de Cristo (cristología) son, al mismo tiempo, el fundamento para la doctrina de la redención (soteriología) y, por tanto, tienen un significado central para la fe cristiana.

Las definiciones del concilio de Calcedonia, que ofrecieron un esclarecimiento conceptual y lingüístico, sentaron una sólida base para el posterior desarrollo de la teología occidental. Pero en Oriente hubo una evolución distinta. Ya durante el concilio, y precisamente durante la quinta sesión, se había creado una tensión entre los teólogos orientales y los occidentales. Esta tensión provocó una seria crisis, que se agudizó por el enfrentamiento entre la Iglesia de Roma y los patriarcados orientales, debido sobre todo a la antigua rivalidad existente entre los patriarcados bizantinos y el papa.

El pensamiento oriental, que había estado siempre muy orientado a la unidad, acentuó aún más sus ideas monofisitas después de Calcedonia. Éstas no se limitaron al ámbito cristológico-teológico, sino que se extendieron también a la esfera política (recuérdese la típica teología imperial bizantina) e incluso a la vida cristiana privada de los creyentes. Lo divino tenía tanta primacía que en cierto modo había absorbido el ámbito humano. La religión y la política se fundieron; la Iglesia y el Estado se amalgamaron; pero también la vida privada civil estuvo totalmente dominada por esta atmósfera teológico-religiosa.

Occidente hacía suyo el dualismo fundamental que se había expresado en la fórmula cristológica de Calcedonia, según la cual lo divino y lo humano, la religión y la política –«no confundidas» pero a la vez «indivisas», porque estaban estrechamente unidas en la persona del *Logos*– conservaban tanto en Cristo como en la vida del cristiano su individualidad y su independencia. En Oriente, por el contrario, se acentuaba cada vez más el «monofisismo político».

A pesar de la condena del concilio de Calcedonia, el monofisismo se afirmó en Palestina, en Egipto y en Siria. En el 475, el usurpador del trono imperial Basilisco, de convicciones monofisitas, concedió oficialmente tolerancia a los monofisitas con su *Enkyklion* (= edicto). Al año siguiente, el emperador Zenón publicó una fórmula doctrinal conciliadora, que más tarde se llamó *Henotikon* (482). El patriarca Acacio de Constantinopla se adhirió a esta fórmula y el papa Félix III (483-492) lo excomulgó. De este modo se llegó a la ruptura con Oriente y al llamado cisma acaciano entre Oriente y Occidente, que duró 35 años (484-519). Hacia el 490, las tres sedes patriarcales de Alejandría, Jerusalén y Antioquía estaban ocupadas por monofisitas. Bajo el emperador Justiniano I (527-565), éstos pudieron seguir extendiéndose. Enviaron misioneros a Nubia, Etiopía y Armenia, e instituyeron, bajo sus obispos Jacobo Baradeo y Teodoro de Arabia, su propia jerarquía (jacobitas; coptos).

Para hacer frente a los monofisitas y consolidar de nuevo la amenazada unidad del imperio, el emperador Justiniano, desde 543/544, condenó a los tres jefes de la escuela antioquena, de la que procedía Nestorio: Teodoro de Mopsuestia († 428), Teodoreto de Ciro († *ca.* 458) e Ibas de Edessa († 457). La llamada «controversia de los Tres Capítulos», que giró en torno a la adhesión o el rechazo de la decisión del emperador, se prolongó durante mucho tiempo. Se consiguió que también el papa Vigilio condenara los Tres Capítulos, sin perjuicio, claro está, de las definiciones de Calcedonia; pero muy pronto, ante la terrible protesta que su capitulación había suscitado en Occidente, tuvo que retirar su adhesión. El emperador emitió en el 551 un nuevo edicto de condena de los «Tres Capítulos», pero esta vez el papa Vigilio se negó a aprobarlo. El emperador hizo que fuera duramente maltratado en una iglesia por sus soldados. Vigilio se negó a participar en el concilio que Justiniano había convocado.

Este quinto concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla (553), le sirvió al emperador para conseguir la aprobación de su planificada condena de los «Tres Capítulos». No obstante, el papa no se presentó ni estuvo representado. Y condenó la conducta del emperador como una intromisión injustificada en el ámbito del supremo magisterio de la Iglesia. Justiniano lo excomulgó del concilio y, después de amenazarlo con el destierro y la deportación, consiguió finalmente arrancar al anciano y débil papa Vigilio, en febrero del 554, la aprobación de las decisiones conciliares. No se trataba de decisiones dogmáticas.

Las consecuencias para la política eclesiástica fueron devastadoras: la unidad de la Iglesia sufrió graves daños; los enfrentamientos se agudizaron tanto en Oriente como en Occidente, y la estima hacia el papado decayó enormemente –«todo esto por culpa de un emperador megalómano y teológicamente superficial y un papa inconstante que no estuvo a la altura de su ministerio» (Karl Baus)–. Finalmente, el concilio fue aprobado también en Occidente, y es considerado un concilio ecuménico.

Pero las controversias cristológicas no se apaciguaron. Para reconciliar a los monofisitas con la Iglesia imperial, el patriarca Sergio de Constantinopla (610-638) intentó esclarecer de nuevo la relación entre las dos naturalezas en Cristo. Trató de reemplazar la doctrina de la unidad de las dos naturalezas, profesada por los monofisitas, por la unidad de voluntad, y afirmó que la naturaleza divina y la humana estaban tan íntimamente unidas y armonizadas que, en realidad, en Cristo había actuado una única energía divino-humana y una única voluntad (= monotelismo). Pero como Sergio no situó el principio de la unidad en la persona, sino en las naturalezas de Cristo, su sistema fue considerado monofisita. Todo esto no se comprendió inmediatamente. Sergio consiguió exponer sus tesis al papa Honorio I (625-638), quien, al no estar muy versado en teología griega, le respondió con una carta privada, concediéndole de modo general su aprobación. Evidentemente, Honorio pensaba que Sergio aludía en su escrito a una armonía moral de las dos voluntades, divina y humana, en Cristo, más que a una verdadera unidad de naturaleza. Por lo demás, también un papa puede equivocarse cuando expresa opiniones privadas y, en cualquier caso, la carta dirigida a

Honorio no tiene el valor de un escrito doctrinal autoritativo, *ex cathedra*. Esa carta ha sido citada, en los siglos posteriores, como prueba contra la «infalibilidad» papal –por ejemplo, en la época de la Reforma protestante y durante el concilio Vaticano I–; pero se ha hecho erróneamente.

En el 638, el monotelismo se impuso por todas partes por medio de una ley del imperio y, como el papa Martín I (649-655), en un sínodo lateranense reunido en octubre del 649, se opuso al documento imperial y lo rechazó como herejía, fue exiliado en Crimea, donde murió. La controversia no terminó hasta la época del emperador Constantino IV (668-685).

Constantino IV convocó el sexto concilio ecuménico, el III de Constantinopla, que se celebró del 7 noviembre del 680 al 16 de septiembre del 681 en la sala con cúpula (*trullus*) del palacio imperial, y que por ello fue llamado *Trullanum*. El concilio fue presidido por el emperador y condenó el monotelismo junto a sus fundadores y partidarios, entre los cuales se encontraba también el papa Honorio, «porque, examinando los escritos que mandó a Sergio, hemos constatado que siguió en todo la voluntad de éste y confirmó sus impías doctrinas». El papa León II (682-683) aprobó las resoluciones del concilio y ratificó también la condena de Honorio. Poco después, no obstante, protegió a su predecesor y no le acusó directamente de participar en la herejía, sino que le reprochó exclusivamente que «no había sofocado desde el principio el fuego de la doctrina herética, como habría correspondido a su autoridad apostólica, sino que lo había favorecido con su negligencia». De este modo situó los hechos de un modo mucho más correcto.

El concilio confirmó la doctrina de Calcedonia: del mismo modo que las dos naturalezas están unidas, pero no mezcladas ni separadas, en la única persona divino-humana de Cristo, hay también en él dos voluntades y dos energías, una divina y una humana, las cuales, no mezcladas ni separadas, obran juntas para la salvación del género humano.

Durante el primer milenio tuvieron lugar en Oriente otros dos concilios generalmente reconocidos como «ecuménicos»: en el 787, el séptimo concilio general, el II de Nicea, que se ocupó del culto a las imágenes y declaró legítima esta veneración, distinguiéndola con claridad de la adoración, que reservó exclusivamente a Dios; y en los

años 869 y 870 el octavo concilio general, el IV de Constantinopla, que puso fin al cisma de Focio y rehabilitó al patriarca Ignacio de Constantinopla.

La importancia capital que tuvo Oriente durante el primer milenio en el desarrollo de la teología especulativa se muestra claramente en el hecho mismo de que los ocho concilios tuvieron lugar en esta parte del imperio.

§ 11. La teología de Occidente. Agustín y la lucha por la doctrina de la justificación y de la gracia

Mientras que Oriente estaba agitado por la solución de las controversias trinitarias y cristológicas, Occidente se ocupaba sobre todo de las cuestiones soteriológicas. El pensamiento occidental estaba poco interesado en las especulaciones metafísicas, tan queridas para los padres griegos, y se preocupaba más por los problemas prácticos relativos a la salvación personal, directamente ligados a la vida cristiana: el libre albedrío humano y el pecado, el estado de gracia original y la herencia del pecado de Adán, la necesidad de la gracia y su modo de obrar en el proceso de justificación de cada individuo.

La tendencia a consideraciones ascético-morales se hizo sentir muy pronto en el norte de África. El montanismo encontró aquí su máxima difusión y, gracias a Tertuliano, esta herejía se agudizó aún más. En sus escritos, éste se ocupó preferentemente de temas ético-religiosos. Su rigorismo influyó mucho, hacia mediados del siglo III, en la lucha relativa a la readmisión de los *lapsi* en la Iglesia de Cartago. También Cipriano había sostenido a este respecto la opinión severa. A principios del siglo IV, el donatismo defendió, en el norte de África, análogas tendencias rigoristas y entusiastas. Pese a la intervención de Constantino y la condena del concilio de Nicea, el movimiento herético no perdió vigor y mantuvo dividida durante más de un siglo a la Iglesia norteafricana.

En España, a finales del siglo IV, Prisciliano dio vida a un movimiento ascético, que cosechó adhesiones de amplios círculos y pronto causó escándalo. Para la Iglesia española, constituyó motivo de preocupación durante mucho tiempo, incluso después de la cruel ejecución capital de su fundador en el 385. Por último, hacia el 400 apareció el monje británico Pelagio, hombre austero y culto, que defendió su doctrina moral, demasiado confiada en la fuerza de la vo-

luntad humana. Vivió hasta 410/411 en Roma, después se estableció en el norte de África y más tarde se trasladó a Oriente Próximo. Sus doctrinas atestiguan un elevado nivel ético. Las había elaborado contra el maniqueísmo, que negaba el bien moral; parecían puramente pragmáticas y carentes de profundidad dogmática; la gracia no tenía prácticamente ningún papel en ellas; el ser humano no tiene necesidad de ella para actuar bien, sino que le resulta útil sólo para hacer el bien más fácilmente. En definitiva, todo dependía de la buena voluntad. Agustín fue su principal adversario.

Durante casi cien años, a partir de Cipriano, no surgió en Occidente ningún teólogo importante, hasta que en la segunda mitad del siglo IV se elevaron, con Ambrosio de Milán, Jerónimo y, sobre todo, Agustín, tres astros de extraordinario esplendor que pueden ser puestos dignamente junto a los teólogos griegos contemporáneos. Y, más tarde, les siguieron los papas León I y Gregorio I.

1. Ambrosio de Milán

Ambrosio (339-397), nacido en Tréveris, era hijo del prefecto del pretorio de las Galias; tras la muerte de su padre, se convirtió en gobernador de las provincias de Liguria y Emilia. Aun cuando no estaba bautizado, fue elegido inesperadamente, en el 374, obispo de Milán. A partir de ese momento se puso por entero al servicio de la Iglesia y se convirtió en el primero de los cuatro grandes doctores de la Iglesia occidental. En sus homilías, discursos y escritos combatió el arrianismo y colaboró en el triunfo del credo niceno. Occidental y romano por nacimiento y tradición, su pensamiento estuvo siempre orientado a la práctica. Su exégesis y toda su teología privilegian los aspectos morales y sociales. Le preocuparon las cuestiones de la penitencia, el pecado y la gracia. Promovió el movimiento ascético y llegó a ser uno de los precursores del monacato occidental. Amigo y consejero de los emperadores Graciano (375-383), Valentiniano II (375-392) y Teodosio I (379-395), ejerció un influjo decisivo sobre la política eclesiástica y se convirtió en una de las figuras principales de la Iglesia occidental. También actuó como un típico occidental al oponerse al monofisismo político en sus dos vertientes: prohibió que la autoridad política interviniera en el ámbito eclesiástico-religioso, y reconoció al poder estatal su independencia y su función de guía en el ámbito de la vida civil. Con ello se distanció del sistema

bizantino, en el que el emperador, como representante de Dios, reivindica en ambas esferas la soberanía absoluta (teocracia). El pensamiento occidental es dualista, también en el ámbito político. El papa Gelasio I (492-496) formuló más tarde con claridad la relación que debía existir entre Iglesia y Estado, en su carta al emperador Anastasio, con su teoría de los dos poderes, que estableció vigorosamente la diferencia entre *imperium* y *sacerdotium* y se opuso a la identificación que de ellos se hacía en el imperio de Oriente. Ambrosio había puesto ya en práctica este principio.

En diversos conflictos surgidos con la corte imperial se atrevió incluso decididamente a rechazar la institución de una Iglesia estatal y obligó incluso a Teodosio a la penitencia pública cuando éste, por una horrible masacre, cometida en Tesalónica en el 390, se manchó con un crimen de sangre. Con todo, Ambrosio fue siempre un sacerdote y pastor libre de miras políticas. Su norma suprema fue la cura de almas: «También el emperador está en la Iglesia y no por encima de ella» cuando se trata de cuestiones de fe y salvación. La actividad pastoral, el culto divino y la caridad llenaron su vida de modo tan persuasivo que, con su fuerza interior, supo llevar a la fe a todas las personas con quienes se relacionaba. Agustín se convirtió gracias a él. Su memoria pervive en la Iglesia también gracias a los himnos que escribió.

2. Agustín de Hipona

Agustín nació el 13 de noviembre del 354 en Tagaste, Numidia, de padre pagano, Patricio, y Mónica, mujer piadosa y cristiana. Fue educado cristianamente, pero no fue bautizado. Más tarde verá en el hecho de haber estado privado de la gracia de Dios la causa principal de sus extravíos de juventud. En los años de estudiante se alejó completamente de la fe cristiana. En sus *Confesiones* (escritas hacia el 400), describió con tristeza estos errores. En el 372 tuvo un hijo natural, al que puso el nombre de Adeodato († 389). Pero en el 385 se separó de la madre de su vástago. Durante aproximadamente nueve años, entre el 374 y el 383, profesó el maniqueísmo y formó parte de esta secta, que influyó en su pensamiento por la interpretación dualista del bien y el mal, por la crítica que dirigía al cristianismo y por el rechazo de toda autoridad en materia de fe. Durante este tiempo rompió también con su madre y, concluidos los estudios de retórica en Cartago, se estableció durante un breve periodo en Tagaste, donde enseñó gra-

mática. Hasta el 383 fue de nuevo maestro de retórica en Cartago y, después de una breve estancia de un año en Roma, se trasladó, en el otoño del 384, a Milán, donde ocupó la cátedra de retórica. En esta ciudad conoció a Ambrosio, escuchó sus homilías y encontró, gracias a él, el camino hacia la Iglesia. En la Pascua del 387 recibió, junto con su hijo Adeodato, el bautismo de manos de Ambrosio. En el 388 regresó a África y, junto con algunos amigos, llevó en Tagaste una austera vida de monje. En el curso de una visita a Hipona, a principios del 391, el obispo Valerio lo persuadió para que se dejara ordenar sacerdote. Como maestro de los catecúmenos y predicador, adquirió tantos méritos que Valerio, en el 395, lo nombró coadjutor y ordenó co-obispo. En el 396, Agustín le sucedió en la sede episcopal de Hipona, que ocupó ininterrumpidamente durante casi 35 años. Murió el 28 de agosto del 430, mientras los vándalos asediaban su ciudad.

La personalidad de Agustín y su importancia histórica son igualmente notables. Es «el hombre de la antigüedad cristiana que mejor conocemos». En sus *Confesiones*, Agustín alaba la guía de la gracia de Dios que, por muchos caminos, lo condujo a la justa meta. Precisamente porque había experimentado de manera personal, en su carne, la debilidad y la mezquindad humanas, Agustín podía oponerse con todas sus fuerzas a la soberbia voluntad del pelagianismo. El enfrentamiento con Pelagio, que comenzó en el 412, fue llevado por él con tanta pasión que detrás de las palabras del santo es fácil percibir su experiencia de vida. En el 418 consiguió que el pelagianismo fuera condenado; después de la muerte de Pelagio, que tuvo lugar hacia el 422, siguió combatiendo la herejía con una fuerza polémica a veces también excesiva, como cuando, con rígidas formulaciones, habló de la omnipotencia de la gracia y de la predestinación absoluta. Con estas doctrinas llegó a ser «doctor de la gracia», pero ofreció también, si bien indirectamente, a los posteriores herejes algunos puntos de referencia, en los que se basaron para formular sus doctrinas erróneas. En Agustín se inspiraron Lutero, Calvino y los jansenistas, pero sin tener en cuenta que las formulaciones agustinianas fueron elaboradas como antítesis a una doctrina herética, que atribuía al ser humano la capacidad de alcanzar la bienaventuranza con sus solas fuerzas, y llegaron a conclusiones que Agustín no había sacado.

También Agustín fue ante todo pastor. Ejerció el ministerio episcopal en la predicación, en la caridad y en el servicio divino, con in-

cansable fervor. Interesado sobre todo en la salvación de las almas confiadas a él, combatió las herejías del pelagianismo, el maniqueísmo y el donatismo. Y aun cuando no evitó nunca las controversias de su tiempo, mantuvo siempre una forma de vida monacal y llegó a ser uno de los Padres del monacato de Occidente (a él se remonta la regla de los agustinos). Dotado de una inteligencia sumamente especulativa, supo unir la agudeza del pensamiento y la fuerza creativa. Sus conocimientos abarcaron la totalidad de la filosofía y la cultura antiguas y las transmitió a la posteridad en su vasta obra. Fue uno de los grandes creadores de la cultura medieval de Occidente y su influencia pervive todavía hoy en muchos ámbitos. Dominó la teología de la Edad Media, hasta que surgió, con Tomás de Aquino, una figura de igual grandeza. Es el más grande entre los antiguos doctores de la Iglesia de Occidente.

La importancia de Agustín fue excepcional para el posterior desarrollo teológico también desde otro punto de vista. Este pastor, cuya existencia estuvo centrada por entero en Dios y en las almas, y cuya actividad estuvo marcada únicamente por el amor, determinó de muchas formas el comportamiento posterior de la Iglesia frente a los herejes. En su juventud, Agustín había experimentado personalmente lo difícil que es buscar y encontrar la verdad. Cuando fue consagrado obispo, se propuso usar la máxima clemencia hacia los extraviados. Pero después sintió toda la gravedad del terrible mal de la división. La Iglesia del norte de África estaba desgarrada por el donatismo. La anti-Iglesia donatista, que contaba con una jerarquía y una organización bien articulada, se consideraba la Iglesia de los «puros», los devotos y santos; sembraba desconfianza y mostraba enemistad y desprecio hacia los seguidores de la Iglesia católica, sobre todo hacia los obispos, promoviendo una polémica mezquina y llena de odio contra todas las parroquias. También Agustín tenía en Hipona a su lado un antiobispo donatista y así, día tras día, pudo comprobar que la división de la Iglesia constituía el más grave de todos los males y que su autoridad nada podía hacer para eliminarlo.

Agustín trató de extirpar esta herejía con la caridad. Intentó dialogar con los obispos donatistas, personalmente y por medio de cartas; intervino en controversias literarias, pero los adversarios rechazaban todo intento de diálogo. Los dos frentes se habían endurecido en sus posiciones. Algunos fanáticos donatistas, radicales desde el

punto de vista religioso y llamados «circumceliones», que se presentaban como santos, campeones de la fe y soldados de Cristo, recorrían el país mendigando o en grupos armados. No vacilaban a la hora de usar la violencia y el terror, exigían siempre nuevas leyes sociales para la vida civil (la abolición de la esclavitud, la asistencia a los pobres, etc.) y, en el ámbito eclesiástico, exigían reformas rigoristas que estuvieran de acuerdo con sus ideas. Combatían en todas partes por la difusión de los principios del donatismo y se distinguían por las continuas destrucciones de iglesias católicas y por los maltratos a religiosos y fieles. La autoridad estatal se sintió impotente durante casi un siglo contra estos fanáticos. La dominación de los vándalos aceleró el fin de este movimiento herético (430).

También Agustín se vio obligado a reconocer que este fanatismo, alentado por los obispos donatistas, no escuchaba el lenguaje de la razón y del amor. Durante un debate religioso, que él organizó y dirigió en Cartago en el 411, los 286 obispos católicos presentes se encontraron ante un compacto frente formado por 279 donatistas. Incluso la más exquisita cortesía encontró sólo oídos sordos. Por el sumo bien de la unidad y la paz de la Iglesia cristiana, Agustín y los demás obispos católicos no dudaron en presentar su dimisión del ministerio que ejercían, esperando que este acto condujera a los donatistas a la fe común, pero su magnanimidad encontró un rechazo lleno de ironía y nuevas amenazas de violencia. Los católicos sabían muy bien lo que significaba el hecho de que los fanáticos religiosos, para los cuales la muerte en combate contra los seguidores de la Iglesia de Roma equivalía al martirio, fueran incitados de nuevo al terror.

En esta situación reconoció Agustín su derecho a recurrir al «amargo *compelle intrare*» (Joseph Lortz). A fin de cuentas, también podría parecer problemático si era mejor servir a la verdad subordinando el amor al derecho y al uso de la fuerza o someter la fuerza al amor. Así, Agustín fue el primero que, desde la experiencia, justificó, basándose en la Biblia, el uso de la fuerza en cuestiones de fe. En la parábola de la gran cena, una vez que los invitados se niegan a acudir al banquete, Cristo pone en boca del dueño de la casa estas palabras dirigidas al siervo: «Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar [*compelle entrare*], hasta que se llene mi casa» (Lc 14,23). Agustín, interpretando este pasaje de un modo totalmente equivocado, vio en estas palabras la invitación a hacer uso, si era necesario, también de

la fuerza para obligar a los herejes recalcitrantes y a los paganos a entrar en la Iglesia. No podía sospechar las tremendas consecuencias que iba a tener su errónea interpretación. Pronto fue formulada como un precepto legal: «Hay que obligar a los herejes a salvarse, incluso contra su voluntad» (*Decretum Gratiani*, c. 38, C. 23, q. 4) y más adelante constituyó el fundamento de la Inquisición medieval. También Lutero se basó, en su infeliz comportamiento de 1525 contra los campesinos y, algunos años más tarde, contra los anabaptistas (1529), en este principio; y Calvino, en Ginebra, fundó sobre él sus sanguinarios juicios de fe en Ginebra. Sin embargo, resultaría imposible encontrar en el Nuevo Testamento algún pasaje que pudiera justificar la aplicación de medidas coercitivas en el ámbito religioso. La Sagrada Escritura presenta la fe sólo como entrega libre del hombre a la llamada de Dios. Sigue siendo, por tanto, un misterio inexplicable que precisamente Agustín, que vivió, después de años de extravíos, la experiencia de la conversión como llamada de la gracia divina, sea responsable del erróneo desarrollo posterior de esa teoría. Es evidente que él no aprobó nunca la pena de muerte para los herejes, la cual es más bien el resultado de la indebida intromisión de la autoridad estatal –del *brachium saeculare*, como se decía en el Medievo– en la esfera religiosa, porque se pensaba que la herejía no ofendía sólo a la fe, sino también al bien común, que se consideraba fundado sobre la unidad de fe.

3. Jerónimo de Estridón

Jerónimo nació hacia el 347 en Estridón (Dalmacia) y muy pronto viajó a Roma (*ca.* 354), donde recibió una excelente formación. Durante un viaje a la Galia conoció, en Tréveris, una colonia de monjes y decidió consagrarse a la vida monástica. En Aquilea vivió durante un cierto tiempo con un grupo de amigos, dedicándose al ascetismo, y después partió hacia Jerusalén. En el camino cayó enfermo y, tras detenerse en Antioquía, se dedicó a los estudios exegéticos, y aprendió griego y hebreo. Del 375 al 378 llevó, en el desierto de Calcis, una vida de eremita sumiso a la voluntad de Dios. En el 379 fue ordenado sacerdote en Antioquía, y después viajó a Constantinopla (380/381), para escuchar a Gregorio de Nacianzo. Entabló amistad también con Gregorio de Nisa. Más tarde, el papa Dámaso lo llamó a Roma, donde vivió, del 382 al 385, en la corte pontificia, realizando,

por encargo del papa, una revisión del texto latino de la Biblia. Fruto de estos estudios fue la versión posteriormente conocida como *Vulgata*. Jerónimo había sido el hombre de confianza del papa y parece que éste lo había designado como su sucesor, pero tras la muerte del papa Dámaso (11 de diciembre del 384), su nombre no fue tenido en cuenta durante la elección del nuevo pontífice. Las ideas ascéticas sostenidas por Jerónimo y las críticas implacables contra los abusos del clero romano –en Roma estuvo en el centro de un grupo de ascetas– le granjearon numerosas antipatías. En el 385 abandonó Roma y se dirigió, más allá de Antioquía, a diferentes monasterios de Palestina y de Egipto. En el 386 se estableció en Belén, donde murió el 30 de septiembre del 419 o del 420.

Desde Roma lo acompañó la devota y rica Paula, que le proporcionó los medios necesarios para la construcción de tres monasterios de religiosas y de un monasterio de religiosos, que él dirigió personalmente, en Belén. En 34 años de ininterrumpida actividad, Jerónimo produjo en Palestina una obra literaria de enorme alcance y significado. Él fue «sin duda alguna el más docto entre todos los Padres de la Iglesia latina y el más grande erudito de su tiempo» (Berthold Altaner). A pesar de algunos errores y debilidades, que deben imputarse sobre todo a su naturaleza ardiente e irritable, y a su susceptibilidad nerviosa, Jerónimo fue siempre un noble y sincero soldado de Cristo, totalmente motivado por el ideal de la piedad monástica.

4. Gregorio I Magno

El papa Gregorio I (590-604) fue considerado, a partir del siglo VIII, el cuarto de los grandes doctores de la Iglesia occidental. Nacido hacia el 540, en el límite mismo entre la antigüedad y la Edad Media, descendía de la aristocracia senatorial y, ya en 572/573, fue nombrado prefecto de la ciudad de Roma. Después de la muerte de su padre, Gordiano, renunció a una brillante carrera en el siglo (*ca.* 575) y transformó el palacio romano paterno en un monasterio, que consagró a san Andrés. Más tarde fundó otros seis monasterios en Sicilia, en las tierras que había heredado, y él mismo vivió como un austero asceta, en soledad monástica. Pero en el 579 lo sacaron de la paz en que se encontraba. El papa Pelagio II lo envió como su representante (apocrisiario) a Constantinopla, donde tuvo que permanecer hasta el 585. En medio de los desórdenes de la corte imperial bizan-

tina, Gregorio vivió como un monje, dedicado por entero a la oración y a los estudios teológicos. Después de regresar a Roma, se encerró de nuevo en su monasterio, pero siguió siendo consejero del papa y, cuando este murió, en el 590, a pesar de su sincera y enérgica resistencia, fue elegido sucesor del pontífice.

La historia le ha dado, como papa, el apelativo de «Magno». Y los catorce años de su pontificado fueron, en efecto, un periodo de gran importancia histórica. Las 854 cartas que se conservan del papa Gregorio nos permiten conocer su polifacética actividad, dentro y fuera de la Iglesia, y nos revelan al mismo tiempo su noble personalidad.

Ante todo, a través de la hábil administración de los bienes inmuebles de la Iglesia romana (*patrimonium Petri*) y el incremento de los beneficios, trató de ayudar concretamente a la población, reducida a la mayor miseria por las invasiones germánicas y las consecuencias de la migración de los pueblos. El hambre y las epidemias asolaban Italia. Motivado por sentimientos de responsabilidad pastoral, sacerdotal y social, el papa Gregorio hizo lo posible para aliviar la suerte de aquellos desesperados: hizo distribuir el grano, protegió a los campesinos de los latifundios de Italia y de Sicilia de la explotación y, al ver que Bizancio no cumplía esta misión, puso también bajo su directa protección política y militar la ciudad y el país. Cuando los longobardos, en los años 592 y 593, asediaron Roma, consiguió que se retiraran mediante negociaciones pacíficas.

Su orientación a Occidente hizo época e indicó el camino del futuro. El papa Gregorio puso término a la dependencia unilateral de Italia y de la Iglesia romana con respecto a Bizancio e instauró una política propia. Comprendió claramente la importancia de los pueblos germánicos para el futuro. Primero entabló buenas relaciones con la casa real de los francos y, después, su mirada alcanzó más allá, hasta Inglaterra, donde inició la cristianización de los anglosajones. Para ello envió a Inglaterra en misión, en el 596, a Agustín, el prior de su monasterio romano de San Andrés, junto con unos cuarenta monjes. Y como en el reino arriano de los visigodos se había iniciado, con la llegada al trono del rey Recaredo (586), una profunda transformación, Gregorio se esforzó celosamente por recoger los frutos de la conversión del arrianismo y por vincular estrechamente la Iglesia visigoda a la Iglesia romana. Con igual éxito preparó la conversión de los longobardos a la fe católica, gracias también a la ayuda que le ofreció la reina católica Teodolinda. Consiguió también poner fin al cisma que existía entre la Iglesia de Milán y la de Roma, y que duraba desde el tiempo de la controversia de los Tres Capítulos, y de este mo-

do pudo sentar los cimientos para un nuevo desarrollo eclesial en el norte de Italia. Toda esta actividad le proporcionó a él y al papado una posición de liderazgo, hasta entonces apenas conocida en Occidente.

Pero fue aún más importante la obra que realizó dentro de la Iglesia. Reformó el clero y, para alcanzar esta meta, redactó, al comenzar su pontificado, el *Liber regulae pastoralis*, el gran texto programático para la vida sacerdotal y la actividad pastoral. Este escrito constituyó durante todo el Medievo la base para la formación de los sacerdotes. Su obra *Moralia in Job* (595), un vasto comentario al libro de Job, de orientación teológico-moral y práctica, se convirtió en el manual fundamental de la teología moral y la ascética para toda la Edad Media. En los cuatro libros de los *Diálogos* describió, entre otras vidas de santos, la del gran monje occidental Benito de Nursia, a quien el papa dio a conocer por primera vez como verdadero «padre del monacato occidental». En el ámbito de la liturgia, Gregorio reformó la celebración de la misa y estableció el canon en la forma que se conserva todavía hoy (*Sacramentarium Gregorianum*). Es probable que contribuyera también a la reforma del canto litúrgico. Pero se sigue discutiendo si y hasta qué punto puede ser considerado el creador del llamado canto gregoriano. En época muy tardía se le atribuyó la redacción y composición de nuevos himnos e incluso de un tratado de música; pero esta tesis es insostenible, y es posible que tuviera su origen en el hecho de que fue el fundador de la *Schola cantorum* romana.

Junto a Agustín, Gregorio Magno fue el padre espiritual y el doctor del Medievo. Aun cuando su obra no llegó a la altura de la del obispo de Hipona, su influencia, por haber vivido en una época de transición y como precursor de un nuevo futuro, fue extraordinariamente importante.

§ 12. Ascesis y monacato en la Iglesia antigua

1. Historia del problema

La Reforma protestante del siglo XVI no sólo infligió un duro golpe a la estabilidad del monacato, sino que también afectó profundamente a su dignidad. Martín Lutero, que al igual que otros muchos

reformadores había sido monje, declaró una apasionada guerra al monacato, después de romper con el pasado. Desde entonces, y durante mucho tiempo, nadie se atrevió a ocuparse en serio de la historia del monacato. Y cuando, finalmente, la pujante ciencia histórica del siglo XIX se dedicó de nuevo a este tema, la valoración negativa de los reformadores seguía siendo como una ley no escrita. El monacato era concebido como una negación del mundo y una huida de la vida (Hermann Weingarten, 1876) y se creía haber descubierto sus orígenes en los «reclusos» del templo pagano de Serapis en Menfis. La floreciente historia comparada de las religiones dio a conocer manifestaciones de vida monástica análogas a las cristianas, y presentes en otras religiones, y se afirmó que también el monacato era un préstamo tomado del mundo pagano y, por tanto, un cuerpo extraño al cristianismo. Algunos pensaban que habían descubierto el prototipo directo en el monacato budista, pero se habló también de arquetipos judíos: los esenios, la comunidad de Qumrán o los «terapeutas» de Filón de Alejandría. Incluso el motivo que había dado origen al monacato parecía claro como la luz del día: habría surgido como un movimiento de protesta, dentro de la Iglesia, por parte de cristianos de sentimientos puramente espirituales y religiosos, contra la Iglesia secularizada como consecuencia del giro constantiniano. Numerosos varones y mujeres no habrían estado dispuestos a aceptar la masificación y el empobrecimiento del cristianismo evangélico, habrían protestado y habrían dado conscientemente la espalda a la Iglesia jerárquica oficial y a sus sacerdotes, porque éstos y aquélla se habían sometido a la tentación de la Iglesia imperial. Habrían renunciado al servicio divino y a la liturgia, e incluso al sacrificio eucarístico, para emprender el camino del desierto «con el fin de estar únicamente con Dios».

Todas estas teorías, que parecen bastante aceptables, no son más que creaciones fantásticas y reflejan sólo el espíritu de quienes las inventaron. En efecto, no encuentran ningún fundamento en la realidad histórica y las fuentes hablan un lenguaje muy diferente.

Desde principios del siglo XX se realizaron nuevos esfuerzos para llegar a una comprensión más profunda del monacato y, gracias a estas investigaciones históricas, aparecieron con más claridad no sólo sus orígenes, sino también su sustancia cristiana. De este modo se ha podido señalar que el río del monacato nació y fluyó, desde los primeros tiempos, de muchas y pequeñas fuentes. El hecho de que ideales ascéticos de análoga o igual naturaleza se hayan encontrado

también fuera del cristianismo no tiene ninguna importancia. La aspiración a la soledad, a la quietud y la interioridad, al perfeccionamiento moral, etc., corresponde, en efecto, a una exigencia común a todos los hombres, por la que se han dejado conquistar siempre los mejores. En este anhelo de la humanidad, también la aspiración cristiana a la perfección ha encontrado su lugar natural. Las analogías del monacato en el mundo no cristiano ya no nos perturban. Es más importante tratar de entender cuál fue el desarrollo cristiano de este «elemento humano» bajo el influjo de la revelación y la gracia.

2. La esencia del monacato cristiano

El monacato cristiano sólo se puede comprender desde la esencia del cristianismo y de la Iglesia. En él se encuentra una forma de autorrealización de la Iglesia. Su origen se encuentra en el evangelio. El monacato implica la entrega total a Dios en el seguimiento de Cristo y la voluntad de poner en práctica esta entrega absoluta mediante la fiel observancia de los «tres consejos evangélicos» (pobreza, obediencia y castidad): «Quien quiera seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá. Pero quien pierda su vida por mí la encontrará. ¿De qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mt 16,24-26).

La meta de este seguimiento de Cristo es dedicarse sólo a Dios y vivir de su santo carisma. Para conseguir esta meta y para no verse impedidos en este camino por ninguna otra cosa, los verdaderos discípulos de Cristo renuncian a sus bienes (pobreza), a los placeres del cuerpo y de la felicidad familiar (soltería por el reino de los cielos) y, por último, a su mismo yo (obediencia). Unos lo hacen en mayor medida que otros: el evangelio no establece, a este respecto, una medida absoluta. Sólo a quien «puede comprender» (Mt 19,12) se le propone la entrega total, pero como consejo, no como deber. La salvación es para todos. ¿Dónde quedaría la universalidad si la salvación pudiera ser alcanzada sólo por unos pocos?

La Iglesia es suficientemente grande para que todos tengan cabida: para los ascetas que tienden a la perfección, y para los débiles y los pequeños que deben alcanzar también la salvación, porque Cris-

to murió también por ellos. Por tanto, si ella proclama y exhorta al deseo de perfección, esto no contradice en modo alguno su deber, que es la entrega, siempre y con todo su amor, a las multitudes humanas. Por el contrario, toda forma de parcialidad significaría una negación de su misión salvífica y sería herejía en sentido estricto. Nada daña más a la Iglesia que todo aquello que la empequeñece y la limita.

La Iglesia de los primeros siglos tuvo que hacer frente una y otra vez a este peligro de estrechamiento. La tentación de realizar una selección fue grande. Ciertamente, entre los cristianos había personalidades «carismáticas», profundamente religiosas, cargadas de idealismo. En la Iglesia primitiva encontramos siempre tales figuras de ascetas. Entregados al servicio de las comunidades, eran modelos de vida cristiana y, en el tiempo de las persecuciones, aparecían como estrellas luminosas. Ya Pablo se dirige, en la *Carta a los Corintios* (1 Cor 7), a un grupo de estas personas. Para el apóstol, la *enkrateia*, la continencia por el reino de los cielos, es un particular don de la gracia, que adquiere más importancia ante el fin del mundo ya próximo. Pero añade también expresamente: «Cada uno permanezca en el estado en que se encontraba cuando fue llamado» (1 Cor 7,20).

La «herejía» comenzó cuando el «consejo evangélico» fue transformado en una ley obligatoria para todos. En el entusiasmo general del cristianismo del siglo II surgieron una y otra vez nuevos «encratitas», que afirmaban categóricamente que todos los cristianos debían abstenerse del matrimonio; para ellos, vivir cristianamente significaba sencillamente vivir como encratitas; quien no quería vivir de esta manera o no estaba en condiciones de hacerlo, no pertenecía a la Iglesia. Propugnaron el ideal de una «Iglesia de los santos», de los «puros» y «perfectos», de la que debían estar excluidos todos los débiles y pecadores. Marción, Taciano, Montano, Tertuliano y Donato –en pocas palabras, todos los herejes– exaltaron tales pretensiones y enarbolaron las banderas de la perfección, la santidad y la religiosidad profunda. Bajo estas consignas, todas las herejías, también las que han surgido a lo largo de la historia hasta hoy, se han enfrentado contra la Iglesia católica reprochándole su laxismo, su apostasía y la falsificación del evangelio.

Aquí es importante señalar que la Iglesia ha reservado siempre en su seno el espacio legítimo para todo justo deseo de perfección, pero sin incurrir por ello en una generalización unilateral y heréti-

ca. Es más, ascetismo y monacato representan un elemento esencial en la vida de la Iglesia; no son sólo una forma cualquiera de realización cristiana, sino que representan, a través de su vocación a la santidad, el carisma y la espera ardiente del retorno de Cristo en la cristiandad. La Iglesia los necesita, vive de ellos y recibe de ellos continuamente la fuerza necesaria para no desfallecer en su misión para el mundo y en el mundo. A pesar de la apertura al mundo y de la solicitud hacia las criaturas, la Iglesia no puede perderse nunca en éstas. «Indivisa y sin confusión», según la fórmula de Calcedonia, debe vivir su vida en el mundo y cumplir su mandato, prosiguiendo la encarnación de Cristo.

La misión del monacato es la de vivir y testimoniar a todos los cristianos la necesidad de distanciarse del mundo. En esta vocación no se debe ver hostilidad hacia el mundo, ni una huida de él, sino simplemente una línea esencial de realización cristiana en la Iglesia. El monacato está llamado a realizar esta misión en todos los tiempos, porque la Iglesia corre siempre el peligro de perderse en el mundo. Pero en determinadas épocas esta tentación ha sido más fuerte que en otras. Ahora bien, tal vez en ninguna otra época fue tan grande como en el siglo IV.

El «giro constantiniano» había liberado inmensas energías, las cuales contribuyeron en gran parte a dar vida a un vigoroso impulso misionero, que intentó ganar el mundo para Cristo e impregnarlo de espíritu cristiano. Los representantes de la vida activa pensaban que podían conseguir este objetivo a través de medios políticos superficiales. Pero la fe cristiana no tolera ninguna adulteración y politización. El monacato se desarrolló desde dentro de la Iglesia, como respuesta divina a las dificultades de la época. Con un ímpetu sin par y elemental apareció en la época constantiniana y, en los siglos IV y V, creció hasta convertirse en un movimiento donde confluyeron todos los estratos del pueblo cristiano. Esta época atestigua sobre todo una vigorosa tendencia ascética, cuyas raíces se remontaban a los tiempos de las últimas persecuciones. Los mejores entre los cristianos sintieron el deber de santificarse, según las palabras del evangelio. En los ascetas y monjes cristianos revivió algo del carisma del cristianismo primitivo, del entusiasmo y de la piedad, orientada escatológicamente, de los primeros tiempos de la Iglesia. Parecía que el espíritu de los mártires cobraba nueva vida en el de los monjes y

ascetas, entregados por entero a Dios y a un seguimiento ascético de Cristo: buscaron el desierto para dar testimonio de Cristo y darse por entero a Dios.

Quien lee las vidas de los Padres del desierto, Antonio y Pacomio, los dos «fundadores» del monacato, o medita atentamente la literatura monástica y los *apophthegmata patrum* (dichos de los Padres) de la época posterior, no puede dejar de asombrarse al ver cómo florecen, en estas austeras figuras de ascetas, tantos rasgos de exquisita amabilidad, tanta indulgencia y riqueza de caridad hacia el próximo. Tenían una profunda vida interior y, al mismo tiempo, una gran sensibilidad. Vivieron en medio de la Iglesia y del mundo y desarrollaron en ellos una misión positiva. De la dinámica religiosa de este monacato se recibieron las fuerzas que eran necesarias para realizar plenamente las tareas religiosas de la época, con energía y profundidad. Todos los grandes santos y Padres de la Iglesia de aquel tiempo fueron monjes o vivieron próximos al monacato.

3. Los grandes Padres del monacato

Hacia mediados del siglo III se produjo –por primera vez entre los ascetas egipcios– el paso de los carismáticos ligados a las comunidades a los solitarios anacoretas, que buscaban el silencio y la soledad en regiones y desiertos alejados.

Antonio fue el primer eremita del que tenemos noticias históricas. Su vida fue escrita por Atanasio (*Vita sancti Antonii*, 357), que lo conoció personalmente. Nacido hacia el 251 en Quemán, en el Egipto Medio, después de la muerte prematura de sus progenitores vendió y regaló a los pobres, siguiendo el consejo de Jesús (cf. Mt 19,21), sus copiosos bienes, llevó a su hermana menor a un monasterio de vírgenes y se retiró (*ca.* 271), a la edad de veinte años, a la soledad. Primero vivió en las cercanías de su ciudad natal, pero después se adentró en el desierto y, por último, porque temía que también allí lo buscaran numerosos visitantes, se estableció en una zona montanosa y de difícil acceso, al otro lado del Nilo. Atanasio nos ha dejado el relato de su lucha por la santidad y sus combates con los demonios (Matthias Grünewald ilustró, entre los años 1512 y 1514, en el retablo mayor de Isenheim, la vida del eremita). Su biógrafo nos describe también la notable fuerza de atracción que Antonio ejerció sobre toda clase de personas: jóvenes que deseaban seguir sus huellas,

indigentes y enfermos, obispos y sacerdotes que buscaban un padre espiritual e incluso el emperador Constantino y sus hijos, recurrieron a él. Antonio no temió participar en la vida del mundo, pero no como político, sino como verdadero carismático y anunciador de una voluntad más alta, como un profeta de Dios. Y cuando murió, en el 356, a la edad de 105 años, en torno a él había florecido una numerosa comunidad de anacoretas. Antonio fue el fundador del eremitismo.

Pacomio (287-347) dio un paso más en el mismo camino. También él empezó como eremita (*ca.* 308), pero después, hacia el 320, fundó el primer «monasterio», agrupando las celdas, construidas cerca unas de otras, y reuniendo a sus moradores en la vida común (*koinos bios, coenobium*, cenobitismo). El primer monasterio surgió en Tabennisi, junto al Nilo; era una casa con muchas celdas, rodeada por un muro. Pacomio edificó después otros nueve monasterios masculinos, y dos femeninos; al final, había reunido a unos 9.000 monjes en su comunidad conventual, a la que dio una sólida regla para la oración y el trabajo cotidiano, y también veló, con una hábil organización, para que no le faltara el sustento colectivo. El nombre «monje» (*monachus* = que vive solo) no correspondía en rigor a esta forma de vida, pero se les aplicó igualmente, porque todo religioso estaba obligado a llevar en su celda una vida aislada, en el silencio y en la quietud de la contemplación. Pacomio fue el padre del cenobitismo.

Desde Egipto se difundieron con rapidez, en todo el Oriente, ambas formas de monacato. Basilio el Grande († 379) dio al monacato cenobítico una regla, que pronto se convirtió en la regla predominante en todo el monacato oriental. En Oriente, no obstante, la vida eremítica continuó y pervivió en algunas formas extremas y singulares (por ejemplo, los estilitas, que vivían sobre una columna, o los inclusos o reclusos, que se emparedaban).

Occidente conoció el monacato por primera vez a través de Atanasio; cuando fue desterrado a Tréveris (335), lo acompañaron dos monjes. Más adelante, la difusión en Occidente de su *Vita sancti Antonii* ayudó a la propagación del monacato. Ambrosio de Milán, Jerónimo, Agustín y Martín de Tours fueron solícitos promotores del monacato. Agustín escribió la primera regla monástica occidental (388/389 y 391/393) para su comunidad de clérigos de Tagaste e Hipona. Después de un eclipse temporal, debido a la regla de san Benito, la regla agustiniana adquirió de nuevo una gran relevancia

en la Alta Edad Media y pervive en la actual orden los agustinos. Más tarde, el monje Juan Casiano, que había visitado Egipto y, en el 415, había fundado el monasterio de San Víctor, junto a Marsella, redactó dos valiosos libros de meditación que se pueden considerar como verdaderas reglas. Pero quien dio la forma definitiva al monacato occidental fue Benito de Nursia.

Benito (*ca.* 480-547) abandonó los estudios en Roma para vivir en soledad. En primer lugar, en Enfide (la actual Affile), cerca de Roma, fue miembro de una comunidad de ascetas; después, durante tres años, vivió como ermitaño en una cueva en el valle del Anio, cerca de Subiaco, y, por último, fue superior de una comunidad de eremitas. Después de tener tristes experiencias, decidió reunir a los monjes en monasterios, para poder atender con mayor rigor a su formación. En el 529 se trasladó a Montecassino, donde redactó su Regla (la llamada *Regula Benedicti*), rica tanto en sabiduría y moderación como en gravedad y profundidad, que ganó pronto una gran relevancia.

§ 13. Roma y los patriarcas de Oriente. La cuestión del primado

1. La comunidad romana

La comunidad romana ocupó desde el principio un puesto predominante en la Iglesia universal. En Occidente fue reconocida siempre como guía principal, porque era la más antigua, la más grande y la única comunidad apostólica occidental. En general, el rango de una comunidad se medía por la importancia de su fundador (apostólico); y, dado que desde tiempo inmemorial la tradición había proclamado al apóstol Pedro como fundador de la comunidad romana, la preeminencia de Roma no era cuestionada, del mismo modo que tampoco lo era la particular posición de Pedro dentro del colegio de los apóstoles. Así, sucedió que Roma tuvo desde muy pronto una función directiva en casi todos los ámbitos de la vida de la Iglesia.

Pese a las persecuciones y dificultades de todo tipo, la comunidad romana creció rápidamente a lo largo del siglo II en número e importancia. A mediados del siglo III, el número de sus miembros ascendía al menos a 30.000; contaba 151 clérigos y 1.500 viudas y pobres. Su posición en la metrópoli del imperio le permitía disfrutar de relaciones muy importantes. Pronto se encontraron entre sus miembros mujeres y varones acaudalados y de elevada posición so-

cial, y en ocasiones pudo hacer valer su influencia incluso en el palacio imperial, para proteger a los cristianos perseguidos y oprimidos. Su actividad caritativa y la asistencia ofrecida a los necesitados fueron siempre alabadas. Las otras comunidades sentían el deber, e incluso la necesidad, de mantener estrechas relaciones con la comunidad romana. Ésta representaba un punto de cristalización de la unidad del amor cristiano.

En particular, el obispo de esta ciudad adquirió una posición singular, basada en el hecho de que, según las listas episcopales, podía mostrar que su sucesión apostólica se remontaba directamente a Pedro. Ahora bien, esto significaba que el patrimonio de la revelación, transmitido por Cristo y los apóstoles, era conservado en el modo más seguro y más puro por el obispo de Roma, ya que la continuidad directa con los apóstoles y con la Iglesia primitiva constituía la mejor garantía para la pureza de la fe. El obispo romano gozó muy pronto de autoridad para enseñar. Ya en los siglos II y III, los herejes solían acudir a Roma para justificarse; así lo hizo Marción en el 139, y también Montano y los principales exponentes del gnosticismo. También los defensores de la recta fe buscaron y encontraron ayuda en Roma, como Atanasio, en 339/340. Esta preeminencia de la sede romana no impidió que el centro de gravedad del trabajo teológico se mantuviese siempre en Oriente, donde tuvieron lugar también los grandes concilios. No siempre la reflexión de los teólogos coincide exactamente con el magisterio de la Iglesia, el único que debe decidir si una opinión teológica está contenida en la tradición apostólica y pertenece al patrimonio de la fe revelada.

También en cuestiones de derecho y de disciplina gozó el obispo de Roma desde muy pronto de una singular autoridad. Un primer dato de su supremacía se puede constatar ya en la *Primera carta de Clemente* (*ca.* 96), donde se habla de la solución de un conflicto surgido en la comunidad de Corinto. La intervención del papa Víctor (189-199) en la polémica relativa a la fecha de la Pascua y las controversias del papa Esteban I (254-257) con Cipriano de Cartago, relativas a la cuestión del bautismo administrado por los herejes, marcaron nuevas etapas de desarrollo de la autoridad del sucesor de Pedro. Nada permite afirmar que ya en estos acontecimientos se manifiesta la reivindicación de un verdadero primado de jurisdicción. Pero dado que este primado, como todas las cosas históricas, tuvo una lenta evolución antes de llegar a su pleno desarrollo, no se deben pasar por alto las etapas anteriores.

2. La cuestión del primado

La cuestión del primado del obispo de Roma es más compleja que las presentaciones que se suelen hacer de ella. Para comprender el problema, se debe distinguir exactamente la posición del sucesor de Pedro: primero, como obispo de Roma y metropolitano de la provincia eclesiástica romana; segundo, como patriarca de la Iglesia latina de Occidente; y tercero, como titular del ministerio de Pedro, que posee como su sucesor y heredero en Roma. Hay que investigar también en cada caso si su autoridad se ha hecho valer como obispo, como patriarca o como sucesor de Pedro. La dificultad mayor está en distinguir el primado del patriarcado.

El desarrollo de la constitución eclesiástica tuvo lugar, en grandes líneas, del modo siguiente: las diferentes Iglesias episcopales representaban el núcleo esencial como fundaciones apostólicas. Muchas de ellas se asociaron muy pronto en una unidad organizada. La mayoría de las veces, la metrópoli política coincidió con la metrópoli eclesiástica para las ciudades episcopales de la provincia; normalmente, la capital de la provincia fue el punto de partida de la actividad misionera, de modo que las ciudades provinciales estuvieron sólidamente unidas por una relación filial con la Iglesia madre metropolitana. Los metropolitanos ejercían ciertos derechos de tutela sobre su provincia, por ejemplo, para la elección de los obispos y en asuntos disciplinarios. Ellos confirmaban y consagraban a los elegidos, convocaban y dirigían los sínodos provinciales y constituían la instancia de apelación para los tribunales episcopales. Roma ejerció estos derechos para Italia, Cartago para el norte de África, Alejandría para Egipto, Antioquía para Siria, etc. La reestructuración del imperio, realizada por el emperador Diocleciano, tuvo una gran influencia en la organización eclesiástica. Diocleciano dividió el imperio en 100 provincias y éstas, a su vez, en 12 diócesis. Sustituyó el gobierno monárquico por una tetrarquía: nombró, como segundo augusto, a Maximiano, y designó a dos césares, Galerio y Constancio Cloro, como corregentes. A pesar de la división del imperio en cuatro partes, se conservó la unidad, porque el emperador siguió detentando la autoridad suprema; aun cuando cada regente ejercía un poder autónomo en su ámbito, Diocleciano era reconocido como jefe supremo en todo el imperio, firmaba las leyes imperiales y acuñaba moneda.

Por entonces surgieron en la Iglesia las circunscripciones supermetropolitanas. El concilio de Nicea (325) había sancionado ya la

«antigua costumbre» por la que Alejandría, Antioquía y otras «eparquías» podían ejercer en sus circunscripciones los mismos derechos supremos que correspondían a Roma. Jerusalén tenía una primacía de carácter honorífico. La dignidad del patriarcado fue confirmada como derecho conciliar y el modo en que el concilio se expresó revela que los derechos patriarcales de Roma eran los más antiguos y se extendieron a los demás patriarcados.

Cuando, en el 330, Constantino trasladó la sede imperial de la antigua a la nueva Roma, es decir, a Bizancio, que desde entonces se llamó Constantinopla, se creó una situación nueva. El centro de la vida política se desplazó a Oriente y, en la medida en que Constantinopla aumentaba su poder, disminuía la importancia política de Roma. Pronto creció la influencia del obispo de Constantinopla. Su autoridad se demostró primero en el enfrentamiento con los patriarcados de Oriente. En el concilio de Constantinopla (381) se acordó expresamente que la sede de Constantinopla tuviera un rango superior al de Antioquía y Alejandría, inmediatamente después de Roma. Se reconoció la preeminencia de Roma sobre los patriarcados y, por lo demás, Constantinopla no presentó ninguna reivindicación de circunscripción patriarcal de carácter jurisdiccional.

Pero un nuevo desarrollo se estaba abriendo paso. En las luchas dogmáticas del siglo IV se habían producido numerosas tensiones entre Oriente y Occidente. En el curso de los enfrentamientos arrianos, en los que Roma permaneció siempre absolutamente fiel a las definiciones de Nicea, Atanasio, en el 339, cuando su sede episcopal fue ocupada por un arriano, buscó en Roma la protección del papa Julio. Desde Roma siguió luchando para defender sus derechos y, en el 341, el papa Julio envió un escrito a los obispos orientales, en el que intervenía a favor de Atanasio. Su declaración encontró una gran resistencia. El sínodo de Sárdica (342/343), que debía restablecer los derechos de Atanasio, hizo patente la primera ruptura entre Oriente y Occidente. Los orientales se negaron a reconocer a Atanasio y abandonaron el concilio protestando. Mientras que los obispos occidentales confirmaron solemnemente el supremo poder de decisión (para Occidente) del obispo de Roma, restituyeron a Atanasio su sede episcopal y excomulgaron a los jefes (arrianos) de Oriente, los orientales, por su parte, rechazaron las reivindicaciones de Occidente y excomulgaron a los occidentales que habían participado en el sínodo. De este modo, la Iglesia oriental y la occidental entraron

en conflicto. En el 381 se superó el enfrentamiento, pero la tensión, que se había manifestado visiblemente, perduró como una mala herencia y las divergencias, que a lo largo de los siglos se hicieron cada vez mayores, llevaron finalmente a la ruptura definitiva en el año 1054.

El traslado de Constantino de Roma a Bizancio debilitó la influencia política occidental, pero favoreció y aseguró al obispo romano un desarrollo autónomo en el ámbito eclesiástico. Dado que en Occidente había una sola sede patriarcal, el desarrollo del patriarcado coincidió con la preeminencia del primado. Los papas Dámaso (366-384), Siricio (384-399) e Inocencio (402-417) lo reafirmaron enérgicamente, acentuando sobre todo, frente a las reivindicaciones políticas de Constantinopla y de un modo cada vez más decidido, el fundamento religioso del primado en la persona de Pedro. El pasaje de Mt 16,18 («Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia») adquirió una importancia cada vez mayor. El papa León I (440-461) no dudó nunca que el primado pertenecía al obispo de Roma y que éste se extendía también sobre la Iglesia de Oriente y pudo, más de una vez, hacer valer su derecho. Los legados pontificios presidieron el concilio de Calcedonia (451). No obstante, los enviados del pontífice presentes en Calcedonia no pudieron impedir que en el canon 28 se atribuyeran al patriarca de Constantinopla los mismos derechos que poseía el obispo de Roma. Ahora bien, mientras se tratara únicamente de los derechos patriarcales, no había nada que objetar; pero cuando se trataba de derechos primaciales, que en Roma estaban ligados a la sede episcopal, el asunto podía ser peligroso. Por eso, el papa León Magno protestó contra el canon 28.

3. La Roma antigua y la nueva Roma

En el periodo sucesivo se fueron desarrollando las posiciones primaciales tanto en Constantinopla como en Roma. Constantinopla apoyaba sus pretensiones exclusivamente sobre su posición política, más en la órbita del poder imperial bizantino. Cuanto más entraron en conflicto la política y la religión en Oriente, tanto más autonomía perdió la posición del patriarcado.

En Occidente, la situación era muy distinta. La decadencia del imperio romano de Occidente favoreció la autonomía de la Iglesia. En el 410, Roma sufrió la conquista y el saqueo de Alarico, rey de los

visigodos, y el emperador Honorio (395-423) no pudo oponer resistencia. En el 451 aparecieron los hunos causando muertes y saqueos; el débil emperador Valentiniano III (425-455) no pudo siquiera oponerse. Roma parecía abandonada a un terrible destino. Entonces el papa León I hizo frente valerosamente a Atila, rey de los hunos, y consiguió que Roma no fuera destruida (452). La consideración que el papado tenía a los ojos del pueblo romano creció sobremanera. En el 455, los vándalos se encontraban a las puertas de Roma. Y de nuevo todas las miradas se fijaron en León Magno, el cual, aunque no pudo impedir el saqueo de la ciudad, consiguió al menos que Genserico no permitiera que se sembrara la muerte y la ciudad fuera pasto de las llamas. Gracias a este intrépido pontífice, la posición del papado se consolidó de tal manera que pudo superar sin dificultad las consecuencias de la caída del imperio romano de Occidente (476).

El papa Gelasio I (492-496) desarrolló sobre esta base su teoría de los dos poderes: la autoridad espiritual es independiente de la temporal; cada una de ellas es competente en el ámbito que le corresponde; pero el poder espiritual tiene una importancia mayor, porque también los reyes tienen que dar cuenta a Dios de sus acciones. Por otro lado, quienes rigen los destinos de la Iglesia tienen que obedecer, en el ámbito del orden público, a las leyes imperiales. Así lo escribió el papa Gelasio a Anastasio, el emperador de Oriente, y con ello formuló un dualismo del que dependerá todo el desarrollo de Occidente.

Segunda Parte
La Iglesia en la Edad Media

§ 14. División y estructura fundamental de la Edad Media occidental

1. Periodización y denominación

Puesto que la historia fluye con una corriente vital orgánica que no conoce interrupciones, todos los intentos de periodización son discutibles. Con ellos sólo se puede captar un aspecto parcial y nunca la totalidad de los hechos históricos.

Ya la denominación de «Edad Media» para caracterizar el periodo que va del 500 a 1500, aproximadamente, es infeliz y carece de contenido. Esta expresión se tomó prestada de la filología y se basa en un desconocimiento de los verdaderos valores de aquella época. Los humanistas del siglo XV, que se empeñaron en hacer revivir en sus escritos los conocimientos de la lengua latina de los tiempos clásicos, pensaban que todo lo que se había dicho y escrito después de la antigüedad era una degeneración del latín, y estaban convencidos de que habían introducido una época nueva, caracterizada por una noble forma expresiva. Todo el periodo histórico intermedio, comprendido entre la época clásica y el Renacimiento, fue definido por ellos simplemente como «bárbara Edad Media».

Los reformadores del siglo XVI expresaron poco después ideas análogas. En su opinión, sólo la Iglesia primitiva había encarnado la única forma válida de cristianismo, a la que debía retornar toda reforma de la Iglesia. La degeneración había comenzado ya en la época constantiniana, pero la decadencia de la vida religioso-eclesiástica se había acentuado aún más en los siglos siguientes. No obstante, con la Reforma habría comenzado un nuevo florecimiento de la religión cristiana. Las Iglesias reformadas querían vincularse directamente a la antigüedad cristiana y el tiempo intermedio –la época de la Iglesia papal anticristiana– debía ser superado. En este mismo sentido, Christoph Cellarius (1634-1707), profesor de la universidad de Halle, adoptó la división en Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna como base de su obra histórica. Después, la Ilustración oscureció este cuadro con tonos más sombríos.

Pero el Romanticismo del siglo XIX redescubrió las grandes creaciones de la época medieval, sobre todo en el arte y en la literatura. Y, una vez que la floreciente ciencia histórica, junto con el entusiasmo por el pasado nacional y las monumentales publicaciones de fuentes históricas –en particular, *Monumenta Germaniae historica*–, abrió el camino, se pudo emprender un intenso estudio de este periodo. Y en las investigaciones aparecieron cada vez con más claridad tanto los aspectos luminosos como los oscuros. Hoy podemos contemplar el Medievo, considerado en su totalidad, con admiración, de modo que sólo la ignorancia y el prejuicio pueden permitir que se siga hablando todavía de «oscura Edad Media».

Al igual que antes, no obstante, la delimitación cronológica de este periodo histórico sigue planteando problemas. Si consideramos la caída del imperio romano de Occidente (476) y la migración de los pueblos como el límite entre la antigüedad y la Edad Media, se podrá objetar que ambos acontecimientos contribuyeron en pequeña medida a la configuración de una nueva época. No se puede afirmar en modo alguno que los reinos germánicos del tiempo de las migraciones tuvieran una influencia histórica determinante, ya que pertenecían aún por completo a la antigüedad y todos conocieron su ocaso con ella. Tampoco la invasión de los árabes en el área del Mediterráneo puede ser considerada un elemento decisivo para la nueva configuración de Europa, como se ha tratado de demostrar (Henri Pirenne, 1862-1935). Las invasiones árabes dieron el golpe de gracia a la antigua cultura mediterránea, pero no fundaron la nueva cultura del Medievo. El único y verdadero vínculo entre la antigüedad y la Edad Media fue la Iglesia católica. Sólo en el momento en que se concluyó la alianza entre la cristiandad católica y el germanismo se creó una de las condiciones esenciales para el nacimiento de aquella comunidad de pueblos y de cultura occidental que caracterizó la Edad Media. Lo decisivo desde el punto de vista histórico no fue la conversión al arrianismo de las estirpes germánicas, sino únicamente el bautismo católico de Clodoveo (496). Una vez que se convirtieron al cristianismo católico, los francos pudieron arraigarse culturalmente y fundirse religiosamente con la población romana nativa, lo cual se había visto impedido anteriormente por el arrianismo de las anteriores estirpes germánicas.

También resulta difícil determinar el final de la Edad Media. Ni el Renacimiento ni la caída de Constantinopla en 1453 pueden ser considerados cesuras tan profundas que permitan afirmar que, gra-

cias a ellas, tuvo origen una nueva época. Más bien se podrá considerar la división de la fe, acontecida en el siglo XVI, como una delimitación esencial, ya que rompió definitivamente la unidad de la Iglesia. No obstante, ni siquiera esta ruptura consiguió destruir la base común sobre la que se apoyaba el Occidente cristiano. Pese a la división de las Iglesias, los pueblos de Europa permanecieron unidos entre sí por medio de la cultura, la ciencia, el arte, la técnica y las formas de vida. Incluso en la vida interna de la Iglesia se conservaron instituciones medievales (ordenamiento feudal, prebendas, formas devocionales, etc.) que pervivieron durante el periodo de la Reforma y que, en parte, sólo desaparecieron con la revolución francesa, la Ilustración y la secularización.

2. Antigüedad, cristianismo y germanismo

La evolución histórica del Medievo se basa sobre la siguiente tríada: antigüedad, cristianismo y germanismo. Un dato esencial es que, en esta época, el escenario de la historia de la Iglesia se desplaza del área mediterránea hacia el norte. De importancia decisiva para el sucesivo desarrollo histórico fue la entrada de los jóvenes pueblos germánicos en la Iglesia. Ciertamente es erróneo imaginarse a los germanos como pueblos «salvajes» o «semi-salvajes», aun cuando a los romanos les parecieron con frecuencia gentes «bárbaras» que, con sus expediciones militares y guerras de conquista, habían destruido la cultura y la civilización de su tiempo. Pero es innegable que, en tiempo de paz, los germanos respetaron y admiraron las realizaciones de la cultura y de la civilización del *Imperium romanum* y que, generalmente, se situaron frente a esta cultura con apertura y docilidad.

Con todo, los germanos pertenecían a una cultura diferente y más primitiva. Sólo se puede comprender exactamente el alcance y el significado del cambio de escena entre la antigüedad cristiana y la Edad Media si se tiene presente el inmenso contraste que existía entre la cultura sumamente desarrollada de las ciudades del área grecorromana y el ambiente campesino de las estirpes germánicas. Una discordancia tan profunda no podía dejar de repercutir en la vida de la Iglesia y en el conjunto del desarrollo cultural del Medievo. Cuanto más íntimamente se compenetraron entre sí el germanismo y el cristianismo, tanto más fuerte fue la influencia recíproca. En la pri-

mera época (500-700), la actividad misionera sólo hizo posible un encuentro muy superficial entre las dos civilizaciones. Y también después de que Clodoveo, en el 496, recibió el bautismo junto con su pueblo, continuaron persistiendo tradiciones, costumbres e ideas paganas que condicionaron todavía durante dos siglos la vida de los francos. Gregorio de Tours (538-594), historiador de los francos de esta época, nos ofrece muchas informaciones a este respecto. Hubo de pasar mucho tiempo antes de que los bautismos colectivos implicaran una conversión interior, y la escasa catequesis anterior y posterior a ellos favoreció en los bautizados la impresión de que su incorporación al cristianismo no les exigía en modo alguno abandonar el viejo estilo de vida.

Durante la segunda época (700-1050) se produjo una compenetración más profunda, cuando ya los monjes anglosajones habían preparado el terreno con una segunda oleada misionera. Bonifacio y Carlomagno crearon las condiciones necesarias para el nacimiento del Occidente cristiano, con su colaboración activa para la conclusión de una alianza entre la Iglesia católica romana y el reino de los francos. Las ideas paganas precristianas siguieron influyendo en los siguientes ámbitos: la creencia en los espíritus, el uso de exorcismos y las prácticas mágicas, las ordalías, los duelos, pruebas del agua, venganzas de sangre, etc. Sólo fue posible ir suprimiendo lentamente estas prácticas, mediante una interpretación más espiritual, pero siguieron subsistiendo durante mucho tiempo en el inconsciente.

Se mantuvieron también algunas estructuras fundamentales de la vida germánica, que actuaron como factores de «una germanización de las formas institucionales cristianas» (Wilhelm Neuss, 1880-1965), de los siguientes modos:

- Los germanos eran un pueblo campesino. La Iglesia, que había ido creciendo en la antigua estructura urbana, adquirió pronto, bajo la influencia germánica, también una estructura agraria (beneficios eclesiásticos, subdivisión de las parroquias en las zonas rurales).
- La concepción germánica del derecho del propietario tuvo repercusiones en los asuntos internos de la Iglesia particular, ya que, al estar ésta construida sobre un determinado terreno, pertenecía al propietario de éste con todos los derechos materiales (tributos, ingresos de donaciones) y espirituales (administración de los sacramentos, cura de almas, etc.) y el obispo, en cambio, no tenía ninguna autoridad sobre ella. Este sistema de las Iglesias propias, que se difundió rápidamente en todo el Occidente, también en los países de cultura ro-

mana, repercutió en la configuración de todo el ordenamiento eclesiástico e influyó profundamente en la actividad pastoral y en el ejercicio de la autoridad espiritual.

- La rigurosa división en clases sociales, vigente en el mundo germánico –príncipes, nobles, libres, semi-libres y siervos de la gleba (esclavos)– fue asumida en la Edad Media cristiana y acogida también en la Iglesia, donde la rígida división entre alto y bajo clero favoreció el nacimiento de una aristocracia eclesiástica.
- La inclinación de los germanos a la lucha y a la guerra contribuyó a dar vida, en la cristiandad medieval, a la figura del caballero cristiano, símbolo vivo del combatiente consagrado a Dios y a la guerra santa, y favoreció el desarrollo de las órdenes militares y las cruzadas.
- La realeza germánica, que ya en época precristiana estaba revestida de un esplendor sacral y místico, continuó subsistiendo con los reyes cristianos y se intensificó aún más, gracias a la consagración eclesiástica. La unción de Pipino (751/752), la coronación de Carlomagno (800) y la de Otón el Grande como rey y emperador (962), crearon el fundamento sacral del concepto de soberanía, y en el imperio de los Otones surgió además la figura de un rey-sacerdote cristiano, de muy alta dignidad.
- Esta concepción de la dignidad sacral de la realeza condujo pronto en todos los países germánicos al nacimiento de la Iglesia territorial, en cuyo vértice se encontraba el rey. También los emperadores consideraron posteriormente su función como una realidad de naturaleza religioso-eclesiástica y actuaron en consecuencia: no se limitaron sólo a ceder y a donar el patrimonio de la Iglesia, sino que eligieron y destituyeron obispos, y dispusieron libremente del llamado «patrimonio eclesiástico del emperador».
- La intromisión en el derecho de nombrar obispos, en la que incluso emperadores santos y devotos como los Otones o Enrique II y Enrique III no vieron nada escandaloso, había de provocar la reacción de la Iglesia. La lucha contra la «investidura de los laicos» y la simonía se convirtió pronto en el grito de guerra de los reformadores del siglo XI, y la liberación de la Iglesia del cerco del Estado y de los poderes civiles fue el gran tema de la lucha de las investiduras.

Entramos así en la tercera época (1050-1300), en la que tuvo lugar la reacción de la Iglesia. Ésta aparece ahora, cada vez con más fuerza, en primer plano. Esta época se caracteriza por la lucha entre imperio y papado. Enrique IV contra Gregorio VII, Federico I Barbarroja contra Alejandro III y Federico II contra Inocencio III, representan los puntos culminantes de este conflicto. Con Inocencio III, el papa-

do se convirtió en una institución que dominaba el mundo entero. La comunidad cristiana de los pueblos occidentales se hallaba bajo el gobierno de la Iglesia. La caballería europea partió en las cruzadas, para conquistar Tierra Santa. La vida de las órdenes religiosas floreció y también la vida espiritual alcanzó una altura digna de admiración. Nacieron las universidades. Se desarrollaron intensamente la escolástica, la ciencia del derecho canónico, la mística y la piedad. Pero también surgieron herejías, sobre todo en el siglo XII. En definitiva, la Alta Edad Media fue una época grande e inquieta, que encontró su expresión más elevada en las magníficas obras de arte del románico y del gótico.

Hacia el año 1300 se alcanzó el punto culminante. Bonifacio VIII reunió una vez más todas las pretensiones de dominio de la Iglesia en la bula *Unam Sanctam*, pero ya no estaba en condiciones de imponerse sobre el rey francés Felipe IV, y su política estaba destinada al fracaso.

Comienza de este modo la última época (1300-1500) del Medievo, en la que se produce la disgregación de la comunidad de los pueblos de Occidente. Son varios los factores que contribuyeron a acelerar este proceso:

- Los nacientes Estados nacionales, con Francia a la cabeza, se liberan de la autoridad conjunta del emperador y el papa.
- La cultura unitaria de la primera y de la Alta Edad Media se va diferenciando y da paso a un individualismo creciente, que se manifiesta tanto en el arte, la ciencia y la política, como en la teología y en las formas devocionales (*devotio moderna*).
- El laicado va abriéndose paso y liberándose del gobierno del clero. Los señores territoriales reivindican los derechos episcopales y fundan su autoridad sobre las Iglesias regionales.
- La tensión entre el primado papal y el colegio episcopal, entre el centralismo de la curia y la Iglesia universal, se expresa en el llamado «conciliarismo», que en sus formas extremas tiende a reemplazar la estructura jerárquica de la Iglesia por una estructura democrática (Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham).
- La filosofía y la teología de Ockham (nominalismo, *via moderna*) sacuden con su escepticismo la cerrada cosmovisión medieval, propia del realismo tomista (*via antiqua*).
- Toda la actitud espiritual del Renacimiento y del humanismo, particularmente en Italia, hace estallar la conciencia unitaria de la Edad Media.

Por último, la Reforma pone fin a esta evolución histórica. Con el cisma del siglo XVI, Occidente pierde el vínculo espiritual que había mantenido unidos a sus pueblos.

3. Las características esenciales de la Edad Media

A continuación se resumen los rasgos distintivos esenciales que caracterizaron el Medievo.

La comunidad de los pueblos occidentales, basada en una concepción religiosa del mundo unitaria y compartida por todos sin excepción, hundía sus raíces en el reconocimiento general del vínculo religioso-metafísico que unía al ser humano con Dios. Existía una única verdad, que obligaba a todos, una suprema e incuestionable norma ética, y una sola, definitiva y suma autoridad moral sobre la tierra, la Iglesia, ante la que todos se inclinaban. El hecho de que existieran pecadores y herejes no contradecía esta concepción comunitaria que dominaba en toda la sociedad. Incluso se podía demostrar, mediante la Sagrada Escritura (1 Cor 11,19), que su existencia era «necesaria». Se estaba atento y se vigilaba para que no se rompiera la unidad de Occidente. La Inquisición y la persecución de los herejes tenían la función de proteger la unidad cristiana, considerada intangible e imprescindible, contra todo intento de división.

La vida interior de esta comunidad de pueblos estaba determinada por la simbiosis existente entre Iglesia y Estado. La relación entre las dos fuerzas, vista de una manera dualista, se podría representar simbólicamente en la forma de una elipsis, cuyos focos estaban constituidos por el papado y el imperio. A diferencia del centralismo oriental bizantino (donde el puesto principal estaba ocupado por el emperador), Occidente se fundó, desde el principio, sobre el dualismo de poderes, y esto tuvo una importancia decisiva para el desarrollo de todo el pensamiento occidental. En cuanto esta relación de fuerzas se vio turbada, surgieron graves tensiones y conflictos entre papado e imperio. La caída del imperio de los Hohenstaufen tuvo como consecuencia necesaria la decadencia del papado. El imperio universal y el papado universal eran dos poderes que se condicionaban mutuamente; ambos sostenían la unidad de Occidente y, cuando aquél cayó, la decadencia fue inevitable.

La división de la vida pública en estados era considerada como un orden querido por Dios sobre la tierra y las clases inferiores se

conformaron fácilmente, ya que el principio cristiano de la dignidad interior y de la igualdad de todos los hombres ante Dios neutralizó la reivindicación social. El feudalismo y la estructura feudal de la sociedad, fundadas sobre este orden, encontraron correspondencia en el ordenamiento beneficial de la Iglesia e influyeron en la feudalización de la Iglesia medieval. Hasta la época de la gran secularización, esta estructura social caracterizó el rostro exterior de la Iglesia y permitió a la nobleza ocupar establemente las sedes episcopales y disfrutar de las más ricas prebendas eclesiásticas, casi totalmente monopolizadas por las clases sociales más altas.

Por su mayor capacidad formativa, la Iglesia poseyó hasta el siglo XIII un monopolio cultural no cuestionado. Toda la actividad intelectual estaba en manos de los clérigos. Los «religiosos» dirigían las cancillerías en las cortes de los reyes y de los príncipes. También las universidades nacieron, hacia el año 1200, como fundaciones eclesiásticas con privilegios papales. Los profesores eran clérigos dotados de prebendas. El laicado necesitó mucho tiempo para alcanzar una organización cultural independiente y hay que esperar hasta el final del Medievo para encontrar laicos cultos que tengan peso autónomamente como juristas, médicos o humanistas.

El cristianismo en la Alta Edad Media (500-700)

§ 15. La Iglesia y el nacimiento de la civilización occidental

En un primer momento no resultó sencillo ni fácil para la Iglesia establecer buenas relaciones con los germanos. Desde el giro constantiniano se había habituado, como Iglesia imperial, a compartir la responsabilidad con el Estado romano. Pero esto la vinculó al destino político del imperio e hizo que corriera el peligro de identificarse en menor o mayor medida con él, y también pudo hacer pensar a otros, en concreto a los germanos, que de hecho se había identificado con él. Esto provocó un rechazo mutuo.

Las estirpes germánicas aparecieron como enemigos y destructores del imperio, y Roma tuvo que sufrir mucho por su causa. La tragedia comenzó hacia el año 375, cuando los hunos, irrumpiendo desde Asia, acosaron desde el este de Europa a los pueblos de los límites (orientales) del imperio y los obligaron a migrar hacia el sur y hacia occidente. Los visigodos fueron los primeros en traspasar las fronteras del imperio. Valente, el emperador romano de Oriente, los aceptó como *foederati* (aliados) y los acogió establemente sobre el territorio del imperio (376). Pero pronto surgieron dificultades y estalló a guerra. En la batalla de Adrianópolis, (378), Valente fue derrotado y asesinado por el rey visigodo Fritigerio. Durante algún tiempo, el sucesor de Valente, el emperador Teodosio el Grande (379-395), pudo conseguir el control de la situación. Pero poco después de su muerte, los visigodos, guiados por el rey Alarico, iniciaron de nuevo las expediciones de conquista y los saqueos. Primero invadieron Grecia (396), y después, desviados de Bizancio, se dirigieron hacia Italia (desde el 401) y pronto se encontraron a las puertas de Roma. La conquista de la ciudad «eterna» por parte de Alarico (410) sacudió todo el imperio romano. Motivado por este acontecimiento, Agustín empezó a escribir su grandiosa obra *De civitate Dei* (413-426), en la que trató de dar una interpretación cristiana de la terrible catástrofe.

A partir de ese momento ya no fue posible detener la decadencia del imperio romano de Occidente. Desde el 425, los vándalos empezaron a devastar España. En el 429 pasaron al norte de África y conquistaron los «graneros» de Italia. Durante el asedio de Hipona murió, en la ciudad sitiada, su obispo Agustín (430). Los hunos se

pusieron de nuevo en movimiento e, incendiando y saqueando, avanzaron por el Danubio hasta la Galia. En el 451 fueron derrotados en la batalla de los Campos Cataláunicos por la coalición formada por los romanos (Aecio) y los visigodos. En el 452 se encaminaron hacia Italia. Un terror de muerte se extendió por toda la península. Esta vez no había un ejército que pudiera defender el país. Entonces el papa León Magno salió al paso de los vándalos y, cerca de Mantua, consiguió persuadir al terrible rey Atila para que abandonase Italia. No es extraño que la población atribuyera la salvación de aquella situación crítica a la inmediata intervención de Dios a través de su sumo sacerdote León. Atila murió en el 453. Pero dos años más tarde, los vándalos, provenientes de África, acamparon cerca de Roma (455). Todos los ojos volvieron a estar puestos en el sucesor de Pedro y León entabló negociaciones con Genserico, rey de los vándalos. Con todo, esta vez sólo pudo conseguir que los ciudadanos romanos no fueran asesinados y que la ciudad no quedara reducida a cenizas, pero no pudo evitar el pillaje y los saqueos. En el 472, el capitán del ejército germánico Ricimero, patricio del imperio romano de Occidente, atacó Roma con sus tropas de mercenarios germánicos y la tomó por asalto. La misma suerte se abatió sobre la ciudad en los años 546 y 549, por obra de los ostrogodos, capitaneados por Totila. Tampoco mejoró su situación cuando, tres años después (552), fue reconquistada por el general bizantino Narsés.

Mientras tanto, en el 476, tropas germánicas habían destituido al último emperador romano de Occidente, Rómulo Augústulo, y habían entronizado a Odoacro, soberano de los esciros. A partir de este momento, la parte occidental del imperio estará bajo dominio germánico. Del 493 al 526, Teodorico el Grande fundó el reino ostrogodo en Italia, después de asesinar a Odoacro. Justiniano I (527-565), emperador romano de Oriente, consiguió adueñarse nuevamente de Italia después de una encarnizada guerra contra los godos (535-553). Pero en el 568 los longobardos, un pueblo aún pagano que provenía de Escandinavia, invadieron Italia y establecieron su dominio (568-774). La situación de Roma y de la Iglesia, oprimidas y amenazadas por los longobardos, rodeadas por los hostiles reinos germánicos arrianos (reino visigodo en el sur de Francia, con Tolosa como capital, 418-507, y en España; reino de los vándalos en África, 429-534; reino de los borgoñones sobre el Ródano), y sin posibilidad alguna de recibir ayuda de Bizancio, era digna de lástima. ¿A quién

habían de dirigirse? Todos fijaron los ojos en Oriente, donde se divisaba la única posible continuación del imperio romano.

En Occidente, las dificultades políticas se agudizaron a causa del conflicto religioso-eclesiástico que existía entre los romanos y los germanos. En Oriente, la constelación eclesiástico-política había hecho que durante el reino de Constancio, emperador de sentimientos arrianos, el semigodo Wulfila (*ca.* 311-382) conociera, cuando se encontraba en Constantinopla, el cristianismo en su forma arriana. El patriarca Eusebio de Nicomedia, que en el 325 había sido en Nicea el más acérrimo defensor de las doctrinas de Arrio y que fue exiliado junto con éste por Constantino, se había convertido mientras tanto en obispo de Constantinopla. Ordenó a Wulfila «obispo arriano de los cristianos de la tierra de los godos» (*ca.* 341). Wulfila predicó el arrianismo a los godos, y éstos se convirtieron a esta forma de cristianismo, precisamente cuando hacía ya mucho tiempo que Constantinopla había vuelto al cristianismo católico ortodoxo. Poco a poco, los godos fueron extendiendo el arrianismo entre todos los pueblos germánicos. Surgieron Iglesias territoriales arrianas entre los visigodos, los ostrogodos, los vándalos, los gépidos, los rugios, los hérulos, los borgoñones, los longobardos, los bávaros, los suevos y los turingenses. El arrianismo pasó a ser la religión germánica nacional y fue defendido enérgicamente por los mismos germanos contra la confesión católico-ortodoxa. El conflicto religioso provocó en todos los reinos germánicos una actitud hostil hacia las poblaciones nativas, arraigadas en la fe católica. Fue el propio rey de los ostrogodos, Teodorico el Grande (489-526), quien concibió la idea de reunir, en un único frente unitario contra los griegos y los romanos católicos, a todas las estirpes germánicas arrianas para fundar un gran imperio arriano romano en territorio romano.

Pero el proyecto de Teodorico fracasó, porque Clodoveo, el joven rey de los francos, que tenía otras aspiraciones, no se dejó persuadir y la noche de Navidad del 496, en Reims, recibió el bautismo del obispo católico Remigio. Clodoveo abrazó conscientemente la confesión católica y frustró las intenciones de Teodorico. Este paso fue «una acción de estadista de altísimo rango» y «uno de los acontecimientos con más repercusiones para la historia del mundo». Gracias a él se hizo posible la fusión del germanismo con la cultura cristiana antigua y se crearon las condiciones para el nacimiento del Occidente cristiano.

Sólo la Iglesia católica podía transmitir a los germanos la tradición cultural de la antigüedad al mismo tiempo que el cristianismo. El arrianismo no estaba en condiciones de hacerlo, porque no disponía ni de un poder religioso real, ni estaba arraigado en el mundo cultural de la antigüedad; hacía mucho que había perdido todo contacto con el mundo antiguo y constituía un cuerpo extraño en el área mediterránea católica ortodoxa. Los pueblos germánicos podían dar las gracias a Arrio, porque los reinos que habían fundado habían permanecido aislados. Sin embargo, Roma ejercía aún su fascinación como representante de la antigua tradición imperial y cultural, y la Iglesia romana era portadora de esta herencia.

Hacía ya mucho tiempo que el papa desarrollaba en Italia una función que traspasaba ampliamente los límites del ámbito estrictamente eclesiástico. En la situación de completa decadencia del imperio romano occidental, León Magno y sus sucesores habían asumido la función de guías. Y el pueblo, durante las guerras y las carestías, había aprendido a recurrir a ellos para pedirles ayuda, porque sólo en ellos encontraban protección y sustento. Los papas no habían dudado en entablar negociaciones políticas, incluso corriendo peligro personalmente (León Magno durante las invasiones de los hunos y de los vándalos), y, cuando fue necesario, habían donado, tomándolos de sus propiedades eclesiásticas, cereales y alimentos para las poblaciones hambrientas. De este modo, asumieron un antiguo deber imperial y, en la conciencia de las poblaciones nativas de aquel tiempo, catolicismo y sentimientos nacionales romanos se convirtieron en una cosa sola. La Iglesia romana, como escribiera Adolf von Harnack (1851-1930), se identificó con «el imperio occidental romano trasladado al ámbito religioso y el obispo asumió las funciones del emperador romano de Occidente».

A la Iglesia romana la historia le confió tareas de la máxima importancia histórica: la misión entre los francos, la civilización de los pueblos germánicos, sobre una base más amplia que la que había correspondido al imperio, y la construcción de un nuevo mundo sobre las ruinas del mundo antiguo. Investigaciones históricas recientes han demostrado que, aun cuando es posible establecer una cierta continuidad natural de tipo cultural, económico y político entre las dos edades, no obstante, el antiguo elemento cultural por sí solo no habría sido suficiente para configurar una nueva época. Hay que recordar que no sólo había desaparecido la autoridad política del antiguo imperio romano, sino que también el patrimonio de la cultu-

ra antigua había quedado petrificado hasta tal punto que «si la antigüedad clásica no se hubiera transformado gracias al cristianismo y al germanismo, no habría tenido ningún futuro» (Franz Steinbach). El nacimiento del Occidente cristiano se debió a la Iglesia católica romana, que tuvo el mérito de transmitir la religión cristiana y la cultura antigua a aquellos pueblos del Norte, a los que pertenecía el futuro.

§ 16. El primer encuentro del germanismo con la Iglesia

Aun cuando resulta relativamente fácil narrar los acontecimientos externos de este encuentro, que tuvo lugar gracias a la actividad misionera, es bastante difícil comprender exactamente el desarrollo interno de la vida cristiana y el alcance histórico de este proceso.

Los primeros centros de misión fueron las antiguas ciudades episcopales romanas, que en gran parte habían sobrevivido a la conquista germánica y constituían los puntos de cristalización de la vida eclesial también bajo los nuevos soberanos. Surgieron vigorosas personalidades de obispos, que consiguieron ganarse la consideración de los conquistadores y supieron ofrecer protección y seguridad a la población nativa. Casi todas las sedes episcopales de la Galia (existían alrededor de 125), por ejemplo, consiguieron superar los ataques de los germanos en los siglos IV y V. Eminentes obispos fueron Martín de Tours († 397), Liborio de Le Mans († 397), Severino de Colonia († *ca.* 400) y, más tarde, Avito de Vienne († 518), Remigio de Reims († *ca.* 533) y Cesáreo de Arlés († 542). A ellos debemos agradecerles que la población romana pudiera vivir aún durante bastante tiempo en las ciudades, mientras que las zonas rurales alrededor de ellas estaban habitadas desde hacía mucho tiempo por los germanos. Hacia el 400, las antiguas ciudades romanas fueron oasis de cultura romana y de la cristiandad, en medio de tierras ocupadas por colonos paganos germánicos. Los germanos evitaban morar en las ciudades. La *Lex ribuaria* (633/634) considera aún en el siglo VII a los francos como *cives romani* y les permite vivir según los antiguos usos del derecho romano. En el reino franco, el derecho romano estuvo en vigor como derecho privado de la población romana.

También la Iglesia, al igual que la población urbana romana, vivía según la ley romana (*Ecclesia vivit lege romana*). Y hasta el siglo

VI, casi todas las sedes episcopales de la Galia y Germania estaban ocupadas por obispos de origen romano. En el sínodo de París del 614 se encuentran por primera vez numerosos nombres de obispos germánicos. A finales del siglo VII, la mayoría de los nombres de obispos son de origen germánico. El proceso de fusión entre romanos y germanos se había completado.

Avito de Vienne trabajó celosamente por la conversión de los borgoñones; Remigio de Reims se dedicó a la conversión de los francos (bautismo de Clodoveo, en el 496) y fundó nuevas sedes episcopales (Arras, Laon, Thérouanne, Tournai, Cambrai). La conversión de los francos al catolicismo creó el fundamento para la fusión con la población nativa y fue decisiva para atraer a la fe católica a los otros germanos. Con la derrota de los alemanes (496) y su incorporación en el reino franco (506), con la conquista del reino de Turingia (531), por parte de los hijos de Clodoveo († 511), y con la anexión del reino de los borgoñones (523-534) y de la Provenza, que fue arrebatada a los ostrogodos (537), se abrieron también allí las puertas para el cristianismo católico.

La profesión de fe católica dio al reino franco, que muy pronto llegó a ser el más unificado y el más poderoso entre todos los reinos germánicos, estabilidad interna y autoridad hacia fuera. A diferencia de los Estados germánicos arrianos, Clodoveo tenía de su parte también a la población católica nativa y sobre todo al respetado episcopado católico, y gozaba incluso de las simpatías del emperador romano de Oriente. Cuando, finalmente, el emperador Anastasio (491-518) le confirió –contraponiéndolo a Teodorico, rey arriano de los ostrogodos– también la dignidad de cónsul romano honorario, el rey de los francos apareció a los ojos de la población romano-gala como el legítimo gobernador del imperio romano. Clodoveo se sentía obligado a ejercer la suprema *auctoritas romana* en la Galia y en Germania, para proteger a la población originaria romano-católica que vivía en el ámbito político del reino franco.

Los francos manifestaron con ingenuo orgullo su alegría por la nueva situación y por la misión cristiana que se les encomendaba. Alabaron la fe católica como fuente de su fuerza y se sintieron particularmente protegidos por Cristo, como si les hubiera concedido victorias y la soberanía a partir del momento en que se habían con-

vertido a él. La *Lex sálica*, que fue promulgada en los últimos años de Clodoveo (*ca.* 510) y contenía el antiguo derecho del pueblo franco-sálio, empezaba con estas palabras:

> «¡Viva Cristo, que ama a los francos! Quiera él preservar su reino y colmar a quienes lo rigen con la luz de su gracia, proteger al ejército, conceder la ayuda de la fe, dar paz, alegría y fortuna; él, que es el rey de los reyes, Jesucristo».

Aparece ya aquí el pensamiento que Carlomagno defenderá después con tanta convicción: los francos son el nuevo pueblo del imperio, llamado, después del ocaso de Roma, a representar y difundir el *Regnum Christi* en la comunidad de los pueblos occidentales.

Lamentablemente, esta imagen ideal correspondía sólo en parte a la dura realidad. El obispo Gregorio de Tours (538-594) nos ofrece, en los diez libros de la *Historia francorum* (concluida en el 591), una imagen realmente triste de las condiciones ético-religiosas del reino de los francos de su tiempo. ¿Y cómo habría podido ser de otra manera? El pueblo no se había convertido al cristianismo gracias a una convincente predicación cristiana, sino siguiendo el ejemplo de su rey y atraído por la magnificencia externa del culto cristiano. El bautismo fue conferido sin una verdadera formación religiosa cristiana y no estuvo precedido de un catecumenàdo. La conversión en masa de pueblos enteros fue un acontecimiento superficial, porque el sacramento no estuvo seguido por ninguna forma de catequesis. El mensaje cristiano, con sus altas exigencias morales y su concepción espiritual de Dios, pudo abrirse camino en las conciencias sólo con mucha lentitud y grandes dificultades. La misma casa real merovingia y la nobleza daban un mal ejemplo. Asesinatos y discordias fraternas en la familia real, guerras y codicia de poder en los círculos de los grandes, bajo nivel cultural y degeneración moral en el pueblo caracterizaron los siglos VI y VII de la historia franca.

Para la Iglesia franca fue funesto el hecho de que el rey y la nobleza se entremetieran sin respeto en los asuntos eclesiásticos, obstaculizando de este modo su actividad. El rey se convirtió en jefe de la Iglesia, ocupó las sedes episcopales, convocó los sínodos y determinó la vida de sus súbditos. Mientras que en Oriente, precisamente en esta época, los teólogos y los concilios afrontaban los más sutiles problemas teológicos, en el reino de los francos el pensamiento teo-

lógico languideció por completo; y también la vida de la Iglesia asumió progresivas infiltraciones de formas rudimentarias de paganismo. Las peores repercusiones se debieron al hecho de que la Iglesia franca degeneró cada vez más en una Iglesia territorial, aislándose hasta el punto de perder todo vínculo con la Iglesia universal. Sus relaciones con Roma, el centro de la Iglesia occidental, cesaron por completo, aun cuando no se llegó a una separación directa.

§ 17. La Iglesia iro-escocesa y su misión en el continente

1. La cristianización de Irlanda

Irlanda, llamada hasta el siglo X también *Scotia maior* (para distinguirla de la *Scotia minor*, que es la actual Escocia), no llegó a ser conquistada por los romanos. Parece que el primer cristianismo penetró en la isla ya antes del 400, desde Britania, pero quizá fueran los monjes de Martín de Tours quienes sembraron las primeras semillas. En el 431, el papa Celestino I envió al diacono Paladio en calidad de «primer obispo de los irlandeses que creían en Cristo», como nos informa Próspero de Aquitania. Ahora bien, el cristianismo irlandés nos resulta más palpable en la personalidad, atestiguada con seguridad histórica, del británico Patricio (*ca.* 385-461), que puede ser considerado el verdadero misionero de Irlanda.

En el 401, Patricio fue llevado como esclavo a Irlanda por piratas irlandeses y conoció el país y su lengua, hasta que en el 407 pudo volver de nuevo a su patria británica. Después entró probablemente como monje en el célebre monasterio de Lérins (en el sur la Galia); se hizo clérigo en Auxerre y asumió en el 432 la misión en Irlanda, donde trabajó como obispo misionero, sustituyendo a Paladio, que había falleció recientemente. Cuando Patricio murió en el 461, la isla no sólo se había convertido al cristianismo, sino que también poseía una organización eclesiástica. Desde el 444, Armagh, en el norte de Irlanda, pasó a ser la sede metropolitana y el centro de la vida eclesial. Para la isla, carente de ciudades, el carácter monástico llegó a ser típico de toda la vida eclesial. Ya externamente la organización estaba vinculada a los numerosos monasterios que florecieron rápidamente en la isla. Las grandes comunidades conventuales representaban, en cada una de las numerosas estirpes locales, el verdadero centro eclesiástico-religioso.

Los grandes fundadores de monasterios (Finiano, Columbano el Viejo de Hy, Congall de Bangor, Brendan, Kevin, Columbano el Joven) gozaron de la máxima estima y los abades, y no los obispos, fueron los guías responsables de la Iglesia irlandesa y tuvieron también potestad de jurisdicción eclesiástica. Para las funciones episcopales auxiliares se servían de un obispo auxiliar.

En el siglo VI, el monacato fue extraordinariamente popular. El entusiasmo cristiano, compartido por todo el pueblo, favoreció una primavera monástica sin igual. Los monasterios crecieron y se difundieron como escuelas de vida espiritual y de piedad. Fueron muchos los santos y los teólogos que surgieron en estos monasterios y pronto Irlanda fue calificada como la *insula sanctorum* y la *insula doctorum*. Esta edad de oro de la Iglesia irlandesa continuó hasta el 740 aproximadamente.

Naturalmente, la influencia del monacato se hizo sentir con fuerza sobre la configuración de la vida eclesiástica. El monasterio de cada estirpe proveía a la atención espiritual del clan; sus monjes ejercían la actividad pastoral, tenían escuelas y celebraban el culto para el pueblo. Para ello, tenían que ser sacerdotes. En Irlanda, el monje-sacerdote se identificó sin más con el sacerdote con cura de almas. Las costumbres de los monjes y las formas propias del monasterio configuraron la imagen del sacerdote. Estas características se transmitieron después al continente de muchas maneras, a través de la misión iro-escocesa. El celibato y las horas canónicas, que constituían los fundamentos de la vida comunitaria monástica y que al principio eran propios sólo de estos monjes-sacerdotes irlandeses, se convirtieron, cada vez en mayor medida en el curso de la historia, en un ideal obligatorio para todo el clero de Occidente.

Las prácticas ascéticas de la vida monástica se extendieron en esta época sobre todo a la vida sacerdotal y laical, primero en Irlanda y después también en el continente. La severa disciplina penitencial y la mortificación de la carne propias de los monjes fueron imitadas. Los monjes-sacerdotes transmitieron, como pastores y padres espirituales, la penitencia privada, secreta y voluntaria, y la confesión privada, que, por lo demás, se practicaban desde hacía mucho tiempo en los monasterios y en el mundo laical. Parece que fueron precisamente laicos entusiastas quienes dieron impulso a esta costumbre después de haberla solicitado, porque la praxis penitencial del cristianismo antiguo, que para los laicos sólo había adoptado la forma de la penitencia pública impuesta por la Iglesia para los pecados más graves, ya no les satisfacía. La guía espiritual individual, que el

monje recibía en el monasterio y que se extendía también a los pecados íntimos y secretos, nacía de una exigencia ascética más pura y que tendía más hacia la perfección cristiana; y los monjes, a quienes de buen grado se pedía consejo en cuestiones espirituales, la recomendaron a los laicos.

En el marco de la práctica penitencial del cristianismo primitivo se había dado también la confesión de los pecados graves, siempre y cuando hubieran permanecido en secreto. El obispo imponía la penitencia al fiel que había confesado sus pecados –pero esta posibilidad se concedía originariamente una sola vez en la vida– y lo admitía de nuevo en la comunidad eclesial sólo cuando había concluido el tiempo de la penitencia. Con esta reconciliación se concedía también el perdón de los pecados. La nueva forma de la confesión privada, con la confesión de los pecados íntimos, también de los más secretos, comportaba al mismo tiempo la absolución. Se realizaba ante el sacerdote, a modo de «confesión auricular», y se podía repetir en cualquier momento. Fue recomendada y practicada cada vez más como instrumento de guía espiritual, también por parte del mundo laical. En los siglos VI y VII, esta práctica se difundió en todo Occidente y terminó ejerciendo una extraordinaria influencia sobre la vida de piedad de toda la Iglesia occidental. La confesión antes de recibir la santa comunión se convirtió pronto en una costumbre habitual. Para poder dar a los confesores un manual de administración de la penitencia, surgieron primero en Irlanda los libros penitenciales, que consistían en un catálogo de los pecados principales con las penitencias correspondientes. A partir del siglo VII, tales reglamentos penitenciales formaron parte, en todo Occidente, de los libros que todo sacerdote debía poseer y conocer para administrar justamente la disciplina penitencial eclesiástica.

Las consecuencias beneficiosas de la introducción de la confesión privada en el mundo laical determinaron pronto en Irlanda un desarrollo extraordinario de la vida moral y religiosa. Una comparación entre la Iglesia irlandesa y el continente y, en particular, con el reino merovingio de los francos, pone claramente de manifiesto la enorme diferencia en este ámbito.

2. La misión irlandesa en el continente

El monacato irlandés, a pesar de su fuerte carácter anacorético, no profesaba en modo alguno la huida del mundo, sino un entusiasta espíritu activo, que se tradujo en un ardiente celo misionero. Con to-

do, la tendencia a la soledad y al aislamiento empujó a los monjes a vivir en lugares remotosy en pobreza. Sin patria por Cristo y, no obstante, presentes en todas partes, recorrieron la Galia, Italia y Germania, hasta adentrarse en Pannonia. El santo peregrinar, el *peregrinari pro Christo*, fue su ideal ascético. Sus toscas figuras barbudas, con el largo bordón del peregrino en la mano, y la cabeza rasurada y cubierta por delante sólo por una estrecha corona de cabellos, que caían hacia atrás ondeando sobre la nuca, ofrecían a quienes los veían un singular espectáculo. Sobre los hombros llevaban una calabaza llena de agua, sujeta con una correa, y un saco de cuero donde tenían los libros; y, pendientes del cuello, un relicario y un estuche donde custodiaban las hostias consagradas. El ascético deseo de santificación no abandonó nunca a estos monjes, que oraban y estudiaban también cuando iban de camino y aprovechaban cualquier ocasión para continuar, con celo incesante, la obra misionera con el fin de ganar almas para Cristo.

La actividad de estos celosos itinerantes irlandeses, que misionaron en todos los países de Europa, tuvo éxito gracias a su ejemplo y a su palabra. En general permanecían poco tiempo en un lugar y continuaban su camino. Por eso, la misión no pudo ser muy profunda y, debido a su carácter provisional, no tuvo la importancia y el impacto de la posterior y sistemática actividad evangelizadora de los misioneros anglosajones. Pero no fue estéril, y los monasterios fundados por ellos se convirtieron en centros de vida cristiana en países semipaganos o que no estaban aún cristianizados.

Columbano el Joven (530-615) fue el más importante, el más influyente y tenaz entre estos misioneros itinerantes irlandeses, fundadores de monasterios en el continente. En el año 590 se puso en camino con doce compañeros, como Cristo con sus apóstoles, para realizar una santa peregrinación en el continente (*peregrinatio religiosa pro Christo*). Desarrolló su actividad misionera en Bretaña, en la Galia y en Borgoña y se esforzó celosamente por la renovación de la vida religioso-eclesial, particularmente entre la nobleza y el clero. Al final se estableció en los Vosgos, donde fundó los monasterios de Anegrey, Luxeuil y Fontaine, para los cuales escribió una estricta regla. Su austera personalidad ascética no sólo impresionó profundamente y en todas partes a la población indígena, sino que también conquistó a muchos jóvenes, a quienes apasionó con el ideal monástico. Sólo de Fontaine salieron otros cincuenta monasterios, y todos ellos vivieron según la regla de Columbano.

Hacia el 610, no dudó en criticar sin temor y enérgicamente la conducta inmoral de la corte del rey merovingio Teoderico II y de su temida abuela Brunilda, y por ello se vio obligado a abandonar Luxeuil precipitadamente. Desde Borgoña se dirigió a Alemania, que era aún en gran parte pagana. Después de misionar durante algún tiempo junto al lago de Constanza, se estableció en Bregenz y, en el 613, se trasladó al sur de Italia, donde fundó la abadía de Bobbio. En ella murió en el 615.

La influencia de Columbano sobre la vida eclesiástica del reino de los francos fue muy grande, sobre todo en el ámbito de la praxis penitencial y confesional. Sus numerosos discípulos, que no eran todos irlandeses, sino que también provenían de la población nativa, difundieron su espíritu. Conocemos sólo los nombres de unos pocos. La mayoría vivieron como eremitas desconocidos en lugares desérticos, pero sus celdas y monasterios se convirtieron en centros de misión para las poblaciones circundantes. Actuaron como levadura.

Los monjes irlandeses desarrollaron su actividad sobre todo en el noroeste de Germania, en Franconia y Turingia, pero también en Alemania, Suabia y Baviera. Conocemos a Kilian de Wurtzburgo (martirizado en el 689, junto con sus compañeros Colonato y Tornano); Pirmino († 753), que fundó en el 724 el monasterio de Reichenau; Corbiniano de Frisinga († 725, en realidad era un galoromano); Fridolín de Säckingen († *ca.* 600); Trudperto de Untermünstertal, cerca de Friburgo de Brisgovia († 607 o 643); Ruperto de Worms, el apóstol de Baviera († *ca.* 718 en Salzburgo); Emmerano de Ratisbona († 715); Findano de Rheinau († 878); Furseo († *ca.* 650) y sus hermanos Foillano († *ca.* 655) y Ultano († 686); y también Eligio († *ca.* 660), Amando, Lamberto, Huberto y otros muchos, cuyo origen es incierto.

§ 18. El cristianismo en Britania y la misión anglosajona en el continente

Ya en la época romana existía en Britania una organización eclesiástica. Los obispos de York, de Londres y de Lincoln estuvieron presentes ya en el concilio de Arlés (314). Pero en el 407, cuando las legiones romanas tuvieron que abandonar Britania, esta tierra fue invadida por los pictos paganos, provenientes del Norte, que junto con

los anglos, los sajones y los jutlandeses, desembarcaron en el país, lo invadieron y obligaron a la población cristiana a refugiarse en las regiones occidentales de la isla (Gales) o en el continente (Bretaña) y fundaron, hacia el 450, siete reinos (los anglos: Mercia, Ostanglia y Nortumbria; los sajones: Essex, Sussex y Wessex; los jutlandeses: Kent). El cristianismo desapareció por completo.

A finales del siglo VI comenzó, partiendo casi contemporáneamente de Roma y de la Iglesia iro-escocesa, la evangelización de los anglosajones. En el 596, el papa Gregorio Magno (590-604) envió a Agustín, prior del monasterio romano de San Andrés, junto con cuarenta monjes, a Inglaterra. El rey Etelberto de Kent lo acogió amablemente y en la Navidad del 597 fue bautizado, junto con otros 10.000 súbditos. Agustín estableció su sede en Canterbury. El papa Gregorio envió nuevos misioneros a la isla y estuvo vivamente interesado en el desarrollo de la misión. Fue el primer papa que entabló un nuevo tipo de relaciones con los germanos y trató conscientemente de adaptar los métodos misioneros a la mentalidad de aquellos pueblos. La carta que envió en el 601 a Agustín y Mellitus, que se encontraban en Inglaterra, da testimonio de su sentido de la realidad y de su juiciosa capacidad de adaptación (acomodación). Aconsejó a los misioneros que respetaran, en todo lo posible, los usos religiosos precristianos del país y los llenaran de espíritu y de contenido cristianos. Tenían que dejar que aquellos pueblos disfrutaran de sus sencillas alegrías: «En efecto, si se conceden a los hombres las alegrías externas, encontrarán aún más fácilmente las internas. No se les puede quitar todo de pronto a corazones que aún no se han abierto. Quien quiere escalar un alto monte, no lo hace a saltos, sino paso a paso y lentamente».

El éxito de la misión fue sorprendente. El reino de Kent fue el primero en abrazar la fe cristiana; siguieron los reinos de Wessex (624) y Nortumbria (627). La reacción pagana que se produjo tras la muerte del rey Edvino († 633) duró poco tiempo. Los reyes Oswaldo y Oswino reanudaron la evangelización. Oswaldo permitió que los monjes irlandeses se extendieran por la isla desde el monasterio de Ely. Los conflictos temporales que surgieron entre los misioneros irlandeses y los romanos se resolvieron en el sínodo de Whitby, celebrado en el 664. De este modo se concluyó pronto la cristianización de todo el pueblo anglosajón. En los años 680-690, también el reino de Sussex abrazó la fe cristiana. El obispo Teodoro de Tarso (*ca.* 668-690), arzobispo de Canterbury, hizo posible un incomparable flore-

cimiento espiritual de la Iglesia anglosajona y de la cultura cristiana en Inglaterra. Supo conciliar en su persona una elevada y erudita formación, que había adquirido en Atenas, con una excelente capacidad de organización y una absoluta fidelidad a Roma.

La unión entre la piedad irlandesa y el espíritu romano dio pronto frutos extraordinarios. El severo ascetismo y la disciplina penitencial irlandeses crearon en los monasterios, que florecieron en gran número, el fundamento para un desarrollo armónico de la vida espiritual y los trabajos científicos. Las escuelas monásticas anglosajonas, que comprendían también los monasterios femeninos, desarrollaron una cultura de alto nivel, tanto intelectual como religioso y teológico, que prosperó hasta el siglo XI. 33 reyes y reinas anglosajones terminaron su vida en el monasterio; 23 reyes y 60 reinas son venerados como santos. El monje anglosajón y doctor de la Iglesia Beda el Venerable (672-735), en la célebre *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, nos ha narrado persuasivamente cómo se produjo la incorporación completa de un pueblo germánico en la mentalidad y en el mundo cultural del cristianismo y nos ha descrito los resultados favorables que tuvo.

Los monjes anglosajones heredaron también de los irlandeses el inquebrantable deseo de la *peregrinatio pro Christo* y el celo misionero. Éstos constituyeron el fundamento de la misión en el continente, que pronto desarrolló su máxima actividad entre los sajones y los frisones, pueblos de estirpes emparentadas. Pero precisamente aquí se muestra del modo más claro la diferencia que existía entre la mentalidad anglosajona y la irlandesa. Contrariamente a los misioneros irlandeses, que habían desarrollado sus misiones de modo asistemático y sin un método preciso, se habían dirigido al pueblo sencillo y habían tratado de ganar, una a una, las almas para Cristo, los anglosajones siguieron un método totalmente distinto en su misión. Permitieron que el papa coordinara su actividad y aceptaron la ayuda del rey de los francos. Provistos de misivas papales y de garantías de protecciones reales, se presentaban ante los grandes y los príncipes del pueblo (los duques de la estirpe) y trataban primero de ganarse su favor. Sabían perfectamente que el pueblo estaba dispuesto a seguir a sus jefes. La autoridad y la organización eclesiástica estaban en el primer plano de su actividad. De este modo continuaron la tradición romana. La «misión desde arriba» sólo tenía sentido si su éxito estaba asegurado por una asistencia subsiguiente y una organización bien articulada. La unión con el papado universal hizo

posible que la misión se difundiera ampliamente y se consolidara, y la preservó del peligro de cerrarse de nuevo en el estrecho ámbito de una Iglesia territorial.

El primer y más importante misionero anglosajón fue Wilfrido, obispo de York. En su viaje a Roma, adonde peregrinó para venerar a Pedro –«el príncipe de los apóstoles y portero del cielo»– y, al mismo tiempo, también a su sucesor, el papa, obtuvo en 678/679 la autorización para predicar entre los frisones. En el 689 lo siguieron dos de sus discípulos: Egberto y Wigberto. Un año después (690) llegó a Frisia también Willibrordo, con doce compañeros, tras haber obtenido autorización de la Iglesia de Roma. Pipino (688-714), *mayordomo franco, les asignó el Escalda (Schelde) inferior* como tierra de misión. Durante un segundo viaje a Roma (695), el monje obtuvo del papa la autorización para una nueva misión y la consagración episcopal. Eligió entonces Utrecht como sede episcopal y fundó, en el 697, el monasterio de Echternach, que se convirtió en el apoyo espiritual de la misión. Allí murió Willibrordo en el 735, bajo cuya guía experta inició también Winfrido Bonifacio su actividad misionera.

De Bonifacio a los salios (700-1050)

§ 19. Winfrido Bonifacio y la fundación del Occidente cristiano

Winfrido Bonifacio fue el más grande misionero anglosajón en el continente y una de las principales figuras históricas de Occidente, el precursor de la comunidad cristiana de los pueblos de Europa. Su importancia está, más que en su misión en Alemania –el sobrenombre «apóstol de Alemania» no se le dio hasta el siglo XVI–, en su actividad como reformador y organizador, y en la coherencia con que supo reconducir a la inerte Iglesia territorial franca hacia una mentalidad eclesial más universal, la liberó de su aislamiento y la vinculó a Roma, punto central de la Iglesia universal. De este modo preparó la alianza entre el reino de los francos y el papado, e hizo posible la evolución histórica que, proseguida por Carlomagno, culminó en la coronación como emperador de éste en el 800 y en el restablecimiento del imperio occidental con Otón el Grande en el 962. Sin Bonifacio sería inconcebible el concepto de imperio universal del Medievo.

Winfrido (desde el 719 Bonifacio) nació hacia el 673 en el reino de Wessex. Fue educado como oblato en el monasterio de Exeter, donde se familiarizó con todo el patrimonio cultural de su época. En Nursling se convirtió en monje y sacerdote y, tras ejercer la docencia, inició en el 716 su primera actividad misionera, en Frisia, bajo la guía de Willibrordo. Debido a las dificultades surgidas en las relaciones políticas y sobre todo a la guerra que estalló entre el príncipe de los frisones Radbodo († 719) y el mayordomo franco Carlos Martel (714-741), se vio obligado a regresar a Inglaterra. Pero en el 718 desembarcó de nuevo en el continente. No obstante, antes de reanudar la actividad evangelizadora viajó a Roma, para poder recibir del papa Gregorio II (715-731) el mandato misionero (aquí recibió el nombre de Bonifacio). Del 719 al 722 reanudó la actividad misionera, primero como colaborador de Willibrordo en Frisia y después, autónomamente, en el norte de Hesse y en Turingia. Winfrido fundó el monasterio de Amöneburg como base de la misión. El país no era ya totalmente pagano. Los misioneros itinerantes iro-escoceses y francos estaban presentes aquí y allá, pero con

sus apariciones inconstantes obstaculizaban la misión, en vez de favorecerla. Bonifacio comprendió que necesitaba una mayor autoridad para poder imponerse sobre ellos y sobre los grandes del lugar, y por ello emprendió de nuevo, en el 722, el camino hacia Roma, donde obtuvo del papa Gregorio II la consagración episcopal y cartas de recomendación para Carlos Martel. En esta ocasión prestó el llamado juramento suburbicario de obediencia episcopal, que los titulares de las siete sedes episcopales próximas a Roma (Albano, Ostia, Porto-Santa Rufina, Palestrina, Sabina-Poggio Mirteto, Frascati [Tusculum] y Velletri) solían prestar al papa y mediante el cual se obligaban a mantener una unión y adhesión particularmente estrecha con Roma.

En el 723 reanudó Bonifacio la actividad misionera en Hesse y la mantuvo hasta el 732; esta vez tenía el respaldo de la carta de recomendación papal y una carta de protección de Carlos Martel. En Geismar derribó la encina de Donar. Desde el 725 se dedicó principalmente a la organización, la consolidación y la profundización del cristianismo en aquellas tierras, reforzando sus posiciones. Mantuvo contacto epistolar permanente con su patria, que le envió constantemente ayuda y refuerzos, y con el papa. Para concederle aún mayor autoridad y favorecer su obra organizadora, el papa Gregorio III (731-741) lo nombró, en el 732, arzobispo sin sede fija y le dio autoridad para consagrar obispos de las nuevas diócesis erigidas. En esta época fundó Bonifacio varios monasterios (Fritzlar, los monasterios femeninos de Tauberbischofsheim, bajo la abadesa Lioba, y los monasterios de Kitzingen y de Ochsenfurt, bajo la abadesa Tecla). Pero no pudo fundar nuevos obispados. Es probable que se lo impidieran el episcopado franco y la nobleza, que se sentían amenazados en sus derechos por Bonifacio, un extranjero. Como la dignidad y la autoridad episcopal no eran aún suficientes, Bonifacio viajó por tercera vez a Roma en 737/738 y consiguió que el papa lo nombrara legado apostólico para Baviera, Alemania, Hesse y Turingia, con el encargo especial de dar a estas regiones una organización eclesiástica más rígida. En Roma logró también nuevos colaboradores para su obra: Lullo, Willibaldo y Wunibaldo, provenientes del monasterio de Montecassino.

Del 738 al 747 se dedicó exclusivamente a la organización y a la reforma de la Iglesia en el reino de los francos. Primero dio a Baviera un nuevo ordenamiento eclesiástico, precisando establemente los límites de los obispados de Passau, Salzburgo Frisinga y Ra-

tisbona y, más tarde (¿745?), también de Eichstätt. Después, en Turingia, erigió los obispados de Wurtzburgo, Büraburg y Erfurt (después del 741). Los nuevos soberanos de los francos, Carlomán en Austrasia y Pipino en Neustria, le allanaron el camino para la reforma de la Iglesia en su reino. Así, Bonifacio pudo convocar el 21 de abril del 743 un *Concilium Germanicum* que, entre otras cosas, llevó a término la reorganización de la Iglesia austrasiana. No sabemos dónde tuvo lugar este concilio, pero Carlomán proclamó como leyes del reino las decisiones que se tomaron en él. En los años 743 y 744 se reunieron otros sínodos en Estinnes (Hennegau) para Austrasia, y en Soissons para Neustria. En el 745 se pudo celebrar un sínodo general franco.

Bonifacio, que desde el 741 actuó como legado para todo el reino de los francos, condujo la obra de reforma en perfecto acuerdo con los soberanos del país. Éstos no sólo hicieron suyas las ideas reformadoras del misionero, sino también su unión con Roma. En el 747, durante un sínodo, los obispos presentes hicieron, bajo la guía de Bonifacio, un solemne voto de fidelidad al papa. La alianza estaba concluida. Pipino, que detentaba el poder absoluto desde que Carlomán había ingresado en el monasterio de Montecassino (747), entabló relaciones directamente con el papa. Para las cuestiones de la reforma eclesiástica, recurrió a sus consejeros francos, como el abad Fulrado de Saint Denis y el obispo Crodegango de Metz. La obra de Bonifacio había dado fruto.

No obstante, parece que los últimos años de la vida de Bonifacio estuvieron llenos de decepciones personales. Es cierto que Pipino prosiguió decididamente la obra de reforma iniciada, pero cedió cada vez más terreno a la oposición franca contra Bonifacio, el misionero anglosajón extranjero, y actuó sin tener en cuenta sus criterios. Entonces, Bonifacio se retiró y, dado que los nobles francos le impidieron ocupar, en el 745, el obispado de Colonia, que se hallaba vacante, eligió Maguncia en el 748 como sede metropolitana. Aquí y en la abadía más querida para él, Fulda, que había fundado en el 744 y había confiado al abad Sturmi, continuó su misión pastoral y episcopal. Parece que no participó personalmente en los grandes acontecimientos políticos que siguieron. Es probable que no interviniera ni en las negociaciones entre Pipino y el papa Zacarías (741-752), ni en el destronamiento de la dinastía merovingia en el reino de los francos, ni en la unción regia de Pipino en 751/752.

Cuando el papa Esteban II (752-757) se presentó, en el 754, como pretendiente al reino de los francos y en esta ocasión repitió la unción y la coronación de Pipino con toda solemnidad, Bonifacio estaba a punto de emprender su último viaje misionero a Frisia. Y allí fue asesinado por frisones paganos, el 5 de junio del 754, junto con 52 compañeros, en Dokkum. Su martirio conmovió una vez más a todo el reino de los francos y su cadáver fue conducido hasta Fulda en procesión solemne. Aquel mismo año se concluyó la importantísima alianza entre el papado y el reino de los francos, que había sido cimentada precisamente por Bonifacio.

§ 20. La alianza del papado con el reino de los francos

Para comprender el significado y el alcance de esta alianza, tenemos que considerar brevemente la situación concreta existente en ambos campos.

1. El papado entre Oriente y Occidente. La expansión islámica

Desde la decadencia del imperio romano de Occidente (476), Constantinopla-Bizancio se había convertido, como «nueva Roma» (*kainē+ Romē+*) en el único centro de poder legítimo en el imperio romano. Después de la victoria sobre los vándalos y los ostrogodos, el emperador Justiniano I (527-565) trató de restituir al imperio romano su antiguo esplendor y dignidad. Pero el siglo siguiente trajo consigo nuevos peligros: eslavos y ávares amenazaron el imperio desde los Balcanes y renació también la antigua enemistad con los persas. Éstos estuvieron a punto de provocar la ruina de Bizancio, cuando los sasánidas, en el 605, se extendieron hasta el Bósforo; desde el 615, empezaron a conquistar las provincias mediterráneas hasta Egipto y en el 619 ocuparon este país. El emperador Heraclio I (610-641) consiguió derrotar, en una «guerra santa», a los persas cerca de Nínive en el 627. En aquella ocasión les arrebató la santa cruz de Cristo, que ellos habían robado en Jerusalén (fiesta de la exaltación de la cruz). Pero pocos años después se presentaron nuevos y aún más graves peligros, que no pudieron ser evitados.

El islam y los árabes penetraron decididamente en el área mediterránea, destruyeron la unidad de la antigua cultura helenístico-ro-

mana y su invasión tuvo repercusiones insospechadas en la política y la cultura. El Mediterráneo, que desde hacía milenios constituía el elemento unificador de los pueblos que lo rodeaban, se convirtió, como consecuencia de las conquistas árabes en Oriente Próximo y en el norte de África, en una barrera divisoria entre el mundo islámico, por un lado, y el mundo cristiano occidental, por otro. A Bizancio le correspondió la tarea de ser el puesto avanzado de la fe cristiana y de proteger a Europa en Oriente de las invasiones del islam. De este modo, la ciudad se encontró cada vez más en medio de ambos frentes.

Mahoma (571-632) creó, sobre una base inicial modesta, un movimiento religioso-político entre los árabes que adquirió una inmensa fuerza. Nacido en La Meca, a los seis años era huérfano de padre y madre y fue criado por su tío. A la edad de 25 años se casó con la viuda de un rico comerciante y conoció, en sus viajes de negocios en Siria y Arabia, las diferentes confesiones religiosas, sobre todo el judaísmo y el cristianismo. Cuando, hacia los 40 años, apareció como reformador social y religioso entre su gente, que profesaba aún en gran parte el politeísmo, Mahoma había desarrollado un ideario religioso, que comprendía y mezclaba en igual medida ideas árabes antiguas, judías, cristianas y gnósticas. El contenido esencial de su religión era un rígido monoteísmo. Como profeta de Alá, Mahoma predicó la sumisión a la voluntad de Dios (= *islam*) y anunció a los «musulmanes» (= piadosos) la recompensa del paraíso en el más allá. Las doctrinas sencillas y claras que Mahoma declaraba haber recibido de visiones celestes y que comprendían, además del monoteísmo, la idea de la predestinación de todas las acciones y los destinos humanos por obra de Dios (= *kismet*) y la idea del pago por las obras buenas y malas en el día del juicio, fueron muy gratas para la imaginación de los orientales, por las descripciones sensuales de la vida en el paraíso después de la muerte para los creyentes y por sus ritos religiosos (abluciones, oración cotidiana cinco veces al día, ayuno en el mes de ramadán y peregrinación a La Meca). Debido a las tensiones sociales y religiosas, Mahoma tuvo que huir primero de La Meca (la hégira del 622, comienzo del nuevo calendario islámico,) y se estableció con sus seguidores en Yatrib, la futura Medina (= ciudad del profeta). Desde aquí sometió y convirtió a las tribus árabes.

En el 630 regresó a La Meca, que se entregó a él sin oponer resistencia. Purificó de ídolos la Kaaba, el antiguo santuario árabe mecano y fundó su nueva doctrina como religión nacional árabe, de modo que pronto dominó toda Arabia.

La muerte precoz de Mahoma (632) amenazó con arruinar su obra, pero su primer sucesor (*kalif*) Abu Bakr (632-634) consiguió reunir a todas las tribus enfrentadas y guiar su deseo de lucha y botín hacia los países vecinos. El choque con los grandes imperios limítrofes de Persia y Bizancio inauguró la época de la vigorosa expansión árabe. El califa Omar (634-644) fue el fundador del imperio mundial árabe. En el 635 conquistó Damasco y derrotó a los persas sasánidas; en el 637, Jerusalén cayó en sus manos; del 640 al 644 ocupó Persia, mientras que su general Amru sometía Egipto entre los años 639 y 641. Pronto, el norte de África y la costa mediterránea, desde Siria hasta Gibraltar, pasaron también a formar parte del reino árabe. Bajo Omar y su sucesor Otmán, yerno de Mahoma, se redactaron las 114 suras (capítulos) del Corán, que contenían las «revelaciones» proclamadas por Mahoma. De Otmán derivó la dinastía de los califas Omeyas, que residieron en Damasco del 661 al 750.

El imperio bizantino no pudo oponerse a este irrefrenable afán de expansión árabe y tuvo que resignarse a perder amplias regiones. Sólo se pudo defender con éxito Constantinopla gracias a las luchas que duraron varios años (674-678). En 717-718, los árabes, que habían atacado la ciudad por tierra y por mar, sufrieron una terrible derrota frente a la capital del imperio.

Es comprensible que Bizancio no estuviera en condiciones de proteger a Roma e Italia de los longobardos. Éstos habían fundado ya en el 568 un reino en el norte de Italia (Lombardía), cuya capital era Pavía, y habían extendido rápidamente sus dominios hacia el sur. En Spoleto y Benevento surgieron dos ducados longobardos, muy cercanos a la ciudad de Roma. Dado que los árabes habían conquistado también el sur de Italia, la zona de la península que pertenecía a Bizancio se redujo a los territorios que rodeaban Roma (*Ducatus romanus*) y Rávena (exarcado de Rávena, con sede del procónsul bizantino). Cuando, en 592-593, los longobardos sitiaron también Roma, la ciudad no podía esperar ninguna ayuda de Bizancio.

Entonces, el Papa Gregorio I (590-604), como hiciera en su día León I con los hunos y con los vándalos, se enfrentó a los longobardos y consiguió que levantaran el asedio y se retiraran de la ciudad. Pronto, con la ayuda de la reina católica Teodolinda, pudo convertir a los longobardos a la fe católica. Gregorio fue el primer papa que se interesó muy especialmente por los germanos.

Aun cuando los longobardos se adhirieron pronto a la fe católica, las tensiones políticas siguieron subsistiendo. Cuando el rey Liutprando (712-744) reanudó la antigua política de conquista y trató de someter toda Italia, el imperio de Oriente estaba sacudido, interior y exteriormente, por las más duras crisis. Los papas le pidieron ayuda inútilmente. Bizancio no pudo enviarles ningún ejército. Enredado en las luchas con los longobardos y abandonado por el emperador, el papa Gregorio III (731-741), se dirigió por primera vez, en 739-740, al mayordomo franco Carlos Martel. Pero éste había concluido una alianza con los longobardos, porque necesitaba su ayuda para expulsar a los árabes del sur de Francia. Además, la unión anudada por Winfrido Bonifacio entre Roma y el reino de los francos no había empezado aún a surtir efecto. Así las cosas, Carlos negó su ayuda al pontífice. Al papa Zacarías (741-752) no le quedó más remedio que concluir la paz con Liutprando, que contaba a la sazón veinte años. Después de un breve periodo de tranquilidad, bajo el rey Rachis (744-749), que entró como monje en el monasterio de Montecassino, Aistolfo (749-756) reanudó los antiguos planes de conquista. Esta nueva amenaza contra Roma obligó una vez más al papa Esteban II (752-757) a pedir ayuda al rey de los francos. Pero esta vez el papado pudo contar con una mayor comprensión, porque la situación había cambiado por completo. De hecho, Pipino, el enérgico hijo y sucesor de Carlos Martel, atendió a las peticiones pontificias.

2. El reino de los francos y sus nuevas misiones

Hacía ya mucho tiempo que en el reino de los francos gobernaban los mayordomos en vez de los ineptos reyes merovingios. No obstante, en el 743 fue entronizado Childerico III, el último rey merovingio, cuya figura había pasado por completo a un segundo plano, desplazada por la personalidad de Carlos Martel (714-741), que había conseguido, en el 732, aniquilar en Tours y Poitiers a los árabes y había extendido su autoridad de mayordomo hasta convertirse en el

soberano indiscutido en todo el reino de los francos. Aun cuando no había sido coronado, Carlos Martel (= Martillo), que había salvado a Europa del islam, era el verdadero rey de Occidente. De hecho, había detenido definitivamente la marcha triunfal de los seguidores de Mahoma, que en el 711 habían penetrado en España por Gibraltar, habían destruido el reino de los visigodos en un corto espacio de tiempo y habían conquistado ya el sur de Francia.

También los hijos de Carlos Martel, Carlomán (741-747) y Pipino (741-768), habían gobernado autocráticamente. Cuando Carlomán renunció al poder para ingresar en el monasterio de Montecassino (747), llegó para Pipino el momento en que, como único soberano del reino de los francos, podía destituir a la incapaz dinastía merovingia y despejar el camino hacia el reinado. Para dar al reino germánico sólidas raíces religiosas necesitaba una autoridad más alta, que justificase la usurpación y reemplazase el derecho de sangre, que le faltaba al mayordomo, por la unción espiritual. En estas circunstancias sólo el papa podía llevarlo a cabo porque, gracias a la labor de Bonifacio, el papado había vuelto a gozar de muy alta estima y respeto entre los francos. Así, Pipino se dirigió a Zacarías (741-752) para plantearle una pregunta decisiva, a saber: si él se atrevería a dar ese paso. Apoyándose en la aprobación pontificia y protegido por la máxima autoridad espiritual, Pipino se presentó en la dieta del imperio en Soissons (751/752) y se hizo elegir rey de los francos. El papa encomendó a un metropolitano franco –que probablemente no fue, como por lo general se ha creído hasta ahora, Bonifacio– que ungiera como rey a Pipino, lo cual le confirió la consagración sacral.

A la nueva orientación del reino de los francos hacia Roma, que había comenzado con Bonifacio y proseguido con Pipino, empezaba a responder la actitud de favor del papado hacia el reino franco. Fueron los bizantinos y los longobardos quienes indujeron al papa a dar este paso, que significó verdaderamente «un cambio de gran trascendencia para la historia europea» (Theodor Schieffer). El papado, que hasta entonces, y a pesar de las numerosas tensiones, se había orientado siempre hacia Bizancio, se separó del imperio de Oriente y se dirigió por completo hacia Occidente, representado por el reino de los francos.

Cuando, en el verano del 753, Aistolfo, el rey de los longobardos, amenazó de nuevo la ciudad de Roma, que no podía esperar ninguna ayuda de Bizancio, el papa Esteban acudió al rey de los francos y

le pidió que lo invitara, a través de una legación franca, a su reino para poder entablar negociaciones personales. Pipino accedió de inmediato a la petición del papa. Ésta era para él no sólo la ocasión para agradecer al pontífice la reciente consagración, sino también la posibilidad de dar pruebas al papa de sus sentimientos de rey cristiano, sabiendo que a su reino se le había encomendado una tarea ético-religiosa: poner su poder político-militar al servicio de la protección de la Iglesia. Esteban, por su parte, recordaba en su carta de agradecimiento a Pipino que Roma no sólo era la más noble Iglesia de Occidente, sino que había sido fundada por Pedro, el príncipe de los apóstoles, a quien también los francos habían elegido como su patrono protector. Al escribir aquellas líneas, el papa era consciente de que estaba complaciendo a toda la nobleza y el pueblo francos. El viaje al reino franco, que el pontífice emprendió en noviembre del 753, «simbolizó la separación del papado con respecto al imperio (bizantino-romano) y el paso histórico del periodo bizantino al franco» (Schieffer).

El 7 de enero de 754, en Quierzy, se concluyó un pacto de amistad entre el papado y el reino de los francos. Pipino prometió al pontífice su ayuda contra Aistolfo y, al mismo tiempo, la «restitución» de las regiones conquistadas hasta entonces por los longobardos, especialmente Rávena. El destinatario de esta restitución no era ya el imperio bizantino –aun cuando en realidad aquellos territorios pertenecían oficialmente todavía a éste–, sino san Pedro. De este modo, los francos declararon que no querían luchar por el emperador bizantino, sino sólo por san Pedro y su sucesor.

En abril del 754, la dieta imperial franca, reunida en Quierzy, decidió proteger al papa contra los longobardos. En un célebre «documento de donación», cuyo texto original lamentablemente no poseemos, Pipino se comprometió a restituir a Esteban II todos los territorios de Italia central que arrebatara a los longobardos: la Tuscia (la actual Toscana), Rávena, el Véneto, Istria y los ducados de Spoleto y Benevento. Al hacer esta donación de territorios a san Pedro, el rey franco sentaba las bases para el nacimiento del futuro Estado pontificio.

Aistolfo, mientras tanto, había rechazado toda negociación, negándose a aceptar una solución pacífica del conflicto. En el verano del 754 fue derrotado por los francos y obligado a restituir los territorios ocupados. Cuando, dos años después, se sublevó de nuevo y

se dirigió contra Roma, fue derrotado nuevamente por una segunda expedición franca y definitivamente aniquilado. Pero cuando llegó el momento de cumplir las promesas del documento de donación franco, surgieron algunas dificultades. No todos los territorios prometidos fueron entregados al papa. ¿Se temía su reivindicación por parte del emperador bizantino? No conocemos las razones que impidieron la «devolución» al papa de las tierras ocupadas.

En todo caso, el nuevo Estado pontificio necesitaba aún una fundación legítima. Ante todo parecía necesario apropiarse de los antiguos derechos de los bizantinos, derivados de la sucesión del antiguo imperio romano del emperador Constantino el Grande. Los bizantinos reivindicaban como territorios imperiales no sólo Roma y Rávena, sino casi toda Italia y Occidente. La alianza concluida por el papa con los francos era, a los ojos de los bizantinos, una traición, y no reconocieron los acuerdos territoriales estipulados entre los francos y el pontífice.

Parece que en esta época, probablemente entre los años 750 y 760, se redactó la llamada *donación constantiniana*. Ésta es una falsificación de principios de la Edad Media en la forma de un documento según el cual Constantino el Grande habría concedido al papa Silvestre (314-335) y a la sede romana el señorío sobre toda la mitad del imperio de Occidente, cuando, en el 330, trasladó su residencia de Roma a Bizancio. En la base de este documento está la antigua leyenda de Silvestre, que se remonta al siglo V: un relato fantástico, una pura invención donde se narra que el emperador Constantino, leproso y después milagrosamente curado por el papa Silvestre, habría concedido a la sede romana, en señal de gratitud, el señorío sobre Roma y sobre todos los países occidentales. Si en la base de esta leyenda de Silvestre se encontraba ya probablemente la tendencia a proteger al papado de la tutela del imperio bizantino y a asegurarle una autonomía eclesiástica y política en Occidente, después de la caída del imperio romano de Occidente (476) y los enfrentamientos con el imperio romano de Oriente del siglo VI al VIII, se puede reconocer el deseo de asignar al papado en Italia la dirección política en la sucesión del imperio romano, que ya le correspondía *de facto* desde hacía mucho tiempo y que le habían reconocido las poblaciones nativas. La falsificación debía dar un fundamento histórico y jurídico a estas pretensiones, sobre todo en un momento en que parecía oportuno rechazar los derechos del imperio bizantino sobre Rávena, Roma e Italia.

Por eso se ha sospechado que el documento atribuido a Constantino fue redactado, con esta finalidad, por la cancillería pontificia en tiempos del papa Esteban II (752-757) o de Pablo I (757-767). Pero lamentablemente no se pueden precisar el momento y el lugar de la falsificación. La influencia de la llamada «donación de Constantino» en la Edad Media fue inmensa. Desde el momento en que fue considerada de buena fe –al menos desde mediados del siglo XI– auténtica, sirvió no sólo como base para fundar legítimamente el Estado pontificio, sino también para reforzar la afirmación del primado y las pretensiones temporales de dominio de los pontífices, desde Gregorio VII hasta Inocencio III y Bonifacio VIII. Nicolás de Cusa, Lorenzo Valla y los humanistas del siglo XV fueron los primeros en dudar de su autenticidad y declararla falsa.

Cuando el papa Esteban repitió, el 28 de julio del 754, en Saint Denis la consagración de Pipino y de sus hijos Carlos y Carlomán, otorgándoles en esta ocasión el título de *patricius romanorum*, que de otro modo sólo habría podido conferir al emperador bizantino, demostró, apoyándose en el acta de donación constantiniana, que se consideraba ya en posesión de los derechos imperiales. Para los francos, este título honorífico significaba ciertamente la aceptación de una nueva misión: ser la potencia protectora de la Iglesia occidental. Aquel mismo año murió Bonifacio.

§ 21. Carlomagno y la fundación del imperio de Occidente

Carlomagno (768-814), el más poderoso entre los soberanos de la Edad Media, llevó a cumplimiento la obra iniciada por Bonifacio y continuada por Pipino, la unión del reino de los francos con Roma, creando sobre esta base el imperio cristiano de Occidente.

1. Vida y obra de Carlomagno

Ya a la edad de doce años había participado Carlos, en el 754, en el encuentro que tuvo lugar en Ponthion entre su padre Pipino y el papa Esteban II, había suscrito los acuerdos y había recibido la unción eclesiástica. En el 768 tuvo que compartir, durante algunos años, el poder con su hermano Carlomán, pero después de la temprana muerte de éste (771) se convirtió en el único soberano y pudo exten-

der su reino con expediciones militares exitosas en casi toda Europa, y consolidarlo dentro y fuera del imperio.

Por expreso deseo de su madre Bertrada y motivado por una consciente voluntad política de reconciliación, se casó con Desiderata, hija de Desiderio, rey de los longobardos. Pero las antiguas tensiones entre francos y longobardos siguieron vivas, y cuando Carlos, por razones que desconocemos, repudió a su esposa y la mandó a casa de su padre, la guerra resultó inevitable. Desiderio trató de formar una alianza contra Carlos y ganar para su causa al papa Adriano I (772-795). Pero cuando éste le negó su ayuda, se dirigió con su ejército hacia Roma. Entonces, Adriano pidió ayuda a Carlos, que acudió rápidamente a Italia con un poderoso ejército y derrotó al rey de los longobardos (773-774). En la Pascua del 774, mientras duraba aún el asedio de Pavía, Carlos acudió a Roma y el papa y el rey de los francos se juraron eterna fidelidad sobre la tumba de san Pedro. Carlos asumió en aquella ocasión, como *patricius romanorum*, la defensa militar de Roma. Desde entonces, la *defensio Ecclesiae romanae* corresponderá como misión nobilísima al reino de los francos y, al cabo de poco tiempo, el rey franco extenderá también su protección a todo el imperio occidental.

En la Pascua del 774, Carlos renovó la donación de su padre al papa. Pero tras la victoria sobre Desiderio, después de convertirse en rey de los longobardos, y teniendo que defender sus propios intereses en Italia, no respetó la promesa. Las negociaciones con el papa se prolongaron hasta el 781. En este año restituyó al papa el ducado de Roma, el exarcado de Rávena, la Pentápolis y la Sabina, así como la Tuscia meridional y otros pequeños territorios, como ámbitos de dominio autónomo. Nació así oficialmente el Estado pontificio, que subsistió hasta 1870 y que, en medio de innumerables vicisitudes, confirió independencia a la Iglesia romana, pero que a menudo fue también para ella un peso. Istria y el Véneto no fueron incluidas en el Estado pontificio, y tampoco los ducados longobardos de Benevento y de Spoleto. Carlos prefirió reservarse estos territorios, después de haberlos conquistado en el 787, con la intención de que aseguraran el dominio del rey de los francos sobre Italia.

Los primeros decenios que siguieron a estos acontecimientos se emplearon en la construcción y la consolidación de las fronteras del reino franco. Una vez que la posición eclesiástico-religiosa de Carlos se afianzó, mediante su alianza con el papado y la Iglesia romana, el

hijo de Pipino pudo reanudar con mayor vigor las conquistas, que realizó también en nombre de la religión y de la Iglesia, dado que se había convertido en el soberano autorizado para protegerlas. Sus empresas bélicas se dirigieron contra aquellos paganos e infieles que asediaban las fronteras del reino. Todas sus campañas tuvieron carácter eclesiástico-religioso y a la vez político-militar, tanto si combatía contra el islam en España como contra los paganos sajones, ávares, eslavos y bohemios, en las regiones septentrional y oriental de su imperio. Política y religión fueron para el rey de los francos una sola cosa: al sometimiento iba unida la cristianización, y la conversión de estos pueblos al cristianismo significaba para ellos al mismo tiempo someterse a la soberanía del reino franco.

Es indudable que Carlos actuó siempre motivado por un auténtico sentido de responsabilidad, y que la difusión de la fe y de la moral cristianas le importaba tanto como la extensión de su poder político. Como es natural, no resulta fácil establecer cuál de estas dos tendencias tuvo la primacía. Con todo, si se tiene presente el sentimiento religioso político imperante en aquella época, se comprende que nuestro modo de plantear el problema es anacrónico. En el 778, Carlos luchó contra los árabes en España y, para defender los territorios reconquistados en el norte de este país, fundó, en el 795, la Marca española. En el 789 guerreó contra los eslavos; en el 791, el 795 y el 797 contra los ávares; en 805-806 contra los bohemios; del 808 al 811 contra los daneses; las guerras más largas y enconadas fueron las entabladas contra los sajones (del 772 al 804).

La victoria sobre Sajonia tenía una importancia vital para la creación de un Estado franco unido. El hecho de que precisamente en este caso la cristianización de aquellos pueblos estaba estrechamente ligada a la política no favoreció la misión cristiana. Desde el 772 se desarrolló una encarnizada lucha, iniciada con expediciones de castigo contra los sajones, que habían traspasado los límites del reino franco; se prolongó hasta el 804 y ocasionó, año tras año, nuevas expediciones francas contra Sajonia. En el 777, Carlos convocó, en el centro del país sajón, en Paderborn, una dieta real, en la que ordenó a todos los sajones convertirse al cristianismo y dividió el país en zonas de misión. De hecho, numerosos nobles sajones se hicieron bautizar y el cristianismo hizo rápidos progresos. Pero poco después sufrió un contragolpe. Mientras Carlos estaba ocupado con las campañas militares en España, Widukindo encabezó un gran levantamiento (782-785); los insurrectos atacaron por sorpresa a un cuerpo del ejército franco sobre el monte Süntel y lo aniquilaron.

Carlos acudió a toda prisa y se vengó ferozmente: después de derrotar a los rebeldes, hizo ajusticiar a 4.500 de ellos en Verden (Aller). Esta matanza provocó nuevos odios. Widukindo, que estaba acampado en Dinamarca, atizó la rebelión, hasta que ésta fracasó finalmente en el 785 y él mismo fue bautizado en Attigny.

No obstante, en Sajonia se produjeron nuevas revueltas, y sólo gracias al traslado por la fuerza de miles de sajones a tierra franca y de otros tantos colonos francos a Sajonia se pudo llegar, a finales del siglo IX, a la pacificación del país. Se fundaron nuevos obispados (Münster, Osnabrück, Paderborn, Minden, Bremen, Verden [Aller], Hildesheim y Halberstadt) y surgieron nuevos monasterios, los cuales quedaron subordinados a los obispados renanos de Colonia y Maguncia, que pasaron a ser por ello arzobispados. Colonia tuvo como arzobispados sufragáneos, además de los ya existentes, como Lüttich (anteriormente: Tongern) y Utrecht, los obispados sajones de Münster, Minden, Bremen y Osnabrück; a Maguncia pertenecieron Espira, Worms, Estrasburgo, Augsburgo, Constanza, Coira, Eichstätt y Wurtzburgo y, además, las diócesis sajonas de Paderborn, Verden, Hildesheim y Halberstadt. Para la organización de todos estos obispados se estableció una estrecha unión de Sajonia con el reino de los francos, que resultó ser bastante útil. Después de concluir la guerra en Sajonia, el cristianismo echó raíces en esta región con increíble rapidez. Florecieron los monasterios (Corvey en el 822, Werden hacia el 800, Essen, etc.). Hacia mediados del siglo IX, un poeta anónimo compuso en Corvey el magnífico *Heliand-Lied* [El canto de Heliand], un poema épico de más de 6.000 versos, que describe la historia de la salvación como si hubiera tenido lugar en Sajonia y canta a Cristo como si hubiera sido un príncipe sajón, a quien su pueblo habría jurado fidelidad. En el siglo X surgirán en este mismo pueblo sajón, en la estirpe imperial de los Otones, representantes de un profundo sentimiento cristiano y portadores de aquella idea del imperio cristiano germánico, que caracterizó el Medievo. Sin la integración de los sajones en el reino franco no se habría llegado nunca a la formación del imperio universal occidental cristiano.

2. La idea de reino en Carlomagno

Carlos concebía su misión real con espíritu totalmente cristiano. Su ideal fue siempre la realización de *La ciudad de Dios* agustiniana y hacía que, sentado a la mesa, le leyeran fragmentos de esta obra. Carlos se dedicó con gran amor y solicitud a la elevación religioso-eclesiástica y cultural de sus pueblos. Su deseo era reunirlos para forjar un único y poderoso pueblo cristiano y, para ello, era ante todo necesario educarlos y formarlos. Y consiguió tener siempre bajo control la vida no sólo política sino también espiritual de su inmenso imperio, que pronto llegó a abarcar toda Europa.

El centro de gravedad del imperio se desplazó del Sena al Rin. En el 786 inició Carlos la construcción del palacio imperial de Aquisgrán que, a partir del año 790 pasó a ser su morada favorita, en la que prefería residir habitualmente. Su corte fue el punto de encuentro de innumerables personas que acudían a buscar justicia, a pedir ayuda y a recibir una formación espiritual. Carlos tuvo la capacidad de atraer a hombres de elevada espiritualidad. La academia de la corte de Aquisgrán se convirtió muy pronto en un centro espiritual de primer rango para todo el reino de los francos. Junto a un gran número de funcionarios de la corte y del imperio, residían también en Aquisgrán muchos religiosos. Desde el 789 se celebraron en esta ciudad frecuentes sínodos eclesiales.

La capilla palatina de Aquisgrán, que en el 795, según el modelo de las Iglesias bizantinas (San Vitale en Rávena, *Haghia Sophia* en Constantinopla), tuvo también una cúpula «imperial» y fue consagrada probablemente el 17 de julio del 800, se convirtió más tarde en el símbolo por antonomasia de la concepción del imperio y de la idea de reino cristiano occidental. Sentado sobre el venerable trono imperial de Carlos, Otón el Grande recibió en la catedral de Aquisgrán, en el 936, los signos de su dignidad regia; allí mismo tuvieron lugar, hasta 1531, otras treinta coronaciones de soberanos alemanes. El tesoro de la catedral de Aquisgrán, los relicarios de la época carolingia y, desde el tiempo de los Otones, también las joyas de la corona, se cuentan todavía hoy entre los objetos de arte más preciosos de Occidente (cruz de Lotario, evangeliarios, *palla d'oro*, ambón de oro, etc.).

Junto a las escuelas de la corte real florecieron también, en célebres monasterios y en numerosas escuelas catedralicias protegidas por Carlos, las artes y las ciencias, que se transmitían aún en gran

medida siguiendo la antigua tradición cultural. Carlos vinculó conscientemente la cultura de su tiempo a la antigua tradición cristiana: el pueblo franco tenía que crecer intelectualmente siguiendo el modelo de la antigüedad para poder dar vida a formas creadoras propias en el pensamiento y en el arte.

Al celo con que Carlos y sus sabios buscaron por todas partes los escritos de la antigüedad clásica, los reunieron y corrigieron sus errores, debemos la conservación de la mayor parte de los textos clásicos que poseemos. Al copiar diligentemente aquellos escritos usaron una nueva forma de escritura, más bella, la llamada «minúscula carolingia», que consistía en un sistema de cuatro líneas de letras mayúsculas y minúsculas, que permitía una fácil lectura, y que permaneció como la forma fundamental de la escritura medieval. Todavía hoy nos servimos de ella en nuestra llamada escritura «latina». En las célebres escuelas de Aquisgrán, Tréveris, Tours y otras se desarrolló un arte del libro, único en su género, rico en magníficas miniaturas que imitaban sobre todo los modelos antiguos, con preciosas encuadernaciones, tapas con incrustaciones de marfil y una escritura especialmente hermosa (recordemos el evangeliario de Viena, el evangeliario de Godescalco, el manuscrito de Ada, en Tréveris, etc.).

Naturalmente, se cuidó de un modo especial la Sagrada Escritura y los libros litúrgicos. El erudito anglosajón Alcuino (*ca.* 730-804) y el visigodo Teodulfo de Orléans (*ca.* 750/760-821), a quienes Carlos había llamado a la corte, se esmeraron también en la revisión del texto bíblico. Para renovar la liturgia en el reino de los francos, Carlos pidió a Roma un ejemplar del *Sacramentarium Gregorianum*. Entre la Iglesia romana y la franca hubo, en la época carolingia, fecundos intercambios litúrgicos. Carlos tendía sobre todo a una íntima vinculación espiritual y religiosa con Roma; y completó, siguiendo un claro objetivo, la obra iniciada por Bonifacio. Obtuvo del papa Adriano la compilación jurídica de Dionisio el Exiguo, en la edición ampliada y vigente en Roma, para poder ofrecerla también como base jurídica a la Iglesia franca. Para la necesaria reforma de los monasterios en el reino de los francos, pidió a Montecassino una copia de la regla benedictina. Durante una expedición al sur de Italia, Carlos pudo visitar, en el 787, el célebre monasterio benedictino y (probablemente) tuvo ocasión de ver el ejemplar original de la Regla de san Benito. Su sentido del orden supo reconocer inmediatamen-

te el valor del texto original, con su lenguaje equilibrado y sobrio, y la rectitud de la forma de vida expresada por la regla. La reforma, decidida en los sínodos de Aquisgrán del 802, 816, 817 y 822, de cuya aplicación se había encargado el abad Benito de Aniano (*ca.* 750-821), tuvo como centro el monasterio de San Cornelio, cerca de Aquisgrán, de reciente fundación. De este modo, la Regla de san Benito pasó a ser obligatoria para todos los monasterios francos.

Carlos prosiguió con vigor la reforma de la Iglesia, iniciada por Bonifacio. No dudó en ocuparse, personalmente y cada vez más, no sólo de los intereses externos de la Iglesia, sino también de sus cuestiones internas. Promulgó leyes imperiales para la renovación de la vida eclesiástica, organizó sínodos imperiales y, sirviéndose de sus enviados reales (*missi dominici*), vigiló sin cesar no sólo sobre la vida del Estado, sino también sobre la de la Iglesia. Si bien es verdad que llevó a término la reforma comenzada por Bonifacio, no se puede pasar por alto que muy pronto imprimió en esta obra de renovación un sello propio, de acuerdo con su concepción personal del poder regio, que en modo alguno corresponde por entero a las ideas de Bonifacio.

3. El gobierno de la Iglesia según Carlomagno

La concepción que Carlos tenía del poder era rígidamente teocrática. Su pensamiento estuvo muy influido por ideas veterotestamentarias. Le gustaba que sus confidentes lo llamaran «rey David». Desarrolló la misión imperial como un soberano enviado por Dios y llamado a ser guía y protector del nuevo pueblo de Dios, de la cristiandad. Ya en el sínodo de Francfort del 794 se hizo nombrar *rex et sacerdos* y, en el 796, describió, en una carta enviada al papa León III, su misión de rey de este modo:

> «*Nuestra* misión es proteger en todas partes con las armas a la santa Iglesia de Cristo, defenderla contra los ataques de los paganos y las devastaciones de los infieles; y, en su interior, fortificarla, haciendo reconocer a todos la fe católica. *Vuestra* misión es ayudar a los esfuerzos de nuestros ejércitos, elevando las manos hacia Dios, como Moisés, a fin de que por vuestra intercesión el pueblo cristiano obtenga siempre y en todas partes la victoria sobre sus enemigos».

En la concepción de Carlomagno se fueron difuminando cada vez más las diferencias entre lo temporal y lo espiritual, sobre todo desde el momento en que hizo suyas las ideas imperiales bizantinas. Del mismo modo que el *basileus* de Constantinopla se consideraba el custodio de la ortodoxia y, como consecuencia, reivindicaba el derecho de convocar los concilios e intervenir en la disciplina y en la doctrina de la Iglesia, así también Carlos se consideraba el soberano supremo de la Iglesia franca, disponía del patrimonio de la Iglesia lo mismo que de los bienes que le pertenecían como rey y ponía al frente de obispados y monasterios a hombres elegidos por él. Elevó a obispos y abades a la condición de «poderosos» espirituales y, al mismo tiempo, les encomendó asuntos de Estado. Éstos ya no eran vistos ante todo como pastores y sacerdotes, sino más bien como hombres de Estado con ministerios religiosos, y en el cumplimiento de sus deberes espirituales recurrieron de buen grado al apoyo del Estado como «brazo secular» (*brachium saeculare*). Obispos y abades volvieron a ponerse al frente de los ejércitos imperiales, como caudillos de las fuerzas armadas. Lo que Bonifacio había tratado de abolir tan celosamente se convirtió pronto en una costumbre general.

Otro peligro fue la excesiva importancia otorgada a las tareas culturales de la Iglesia, que podía fácilmente oscurecer su primera y esencial orientación religiosa. Mientras Carlos tuvo bajo control las riendas del poder, las cosas no fueron mal. Pero más tarde, bajo sus débiles sucesores, empezó de nuevo el proceso de secularización.

1. La concepción imperial de Carlomagno. El problema de los dos emperadores

Carlos se inspiró también en Bizancio para desarrollar sus ideas imperiales y su concepción del reino. Como «soberano de Europa», hasta el año 800 aproximadamente se había dedicado a restablecer la unidad política de Occidente. Su imperio se podía comparar dignamente con el gran reino árabe y con el imperio bizantino. Era la tercera gran potencia del mundo mediterráneo occidental. El rey de los francos entabló relaciones con Harún al-Rashid, el califa de Bagdad, y su dominio podía rivalizar con el del imperio bizantino.

La actitud de Carlos hacia Constantinopla tuvo dos dimensiones principales: una político-militar y otra ideológica. Por sus conquistas italianas, en Rávena y sobre todo en Istria y en el sur de Italia,

mantuvo enfrentamientos armados con Bizancio. No obstante, por la intrínseca debilidad del imperio de Oriente, el rey franco no tenía motivos serios para temer contragolpes. Ahora bien, lo que agudizó aún más el conflicto espiritual fue la pretensión, religiosamente fundada, de dominio universal, reivindicada por el imperio bizantino. El imperio de Oriente derivaba su absoluto y exclusivo derecho de gobierno, dentro de la familia de los pueblos cristianos, de Constantino el Grande y del imperio romano cristiano, heredado de él. Esto envolvía al título de emperador con el aura de lo excepcional y lo religioso. Dado que se había equiparado por completo el imperio romano con la cristiandad, la cristianización de un pueblo significaba para el imperio de Oriente al mismo tiempo su sumisión, o al menos el reconocimiento ideal de la supremacía bizantina. Pero Carlos no podía ni quería aceptar estas pretensiones. Semejante sumisión era incompatible con su ambición política y con el poder y la grandeza del reino de los francos, que podía rivalizar con cualquier otra potencia.

Para Carlos, el problema bizantino y la cuestión imperial pasaron a ser el problema principal en aquellos años. Se trataba de algo más que un juego de palabras. Se ha definido la lucha por el imperio romano y el título imperial como la forma medieval del problema de la hegemonía sobre el mundo (Werner Ohnsorge). En toda la Edad Media, la posesión de la dignidad imperial tuvo la máxima importancia política, y la política imperial de los reyes alemanes recibía de ella su autoridad. La aspiración a la dignidad imperial constituyó un asunto político de primer orden también para Carlos. Pero él no quiso arrebatar a toda costa al imperio de Oriente el título imperial, sino que más bien deseó únicamente ser reconocido como emperador del mismo rango.

Para conseguir esta finalidad se utilizó primero la política matrimonial, iniciada por la emperatriz madre Irene, que gobernaba en Constantinopla en lugar de su hijo menor de edad, Constantino VI (780-797). Cuando ella, en el 781, pidió a Rotrud, la hija de Carlos, para su hijo, el rey franco admitió la propuesta gustosamente. Carlos vio en esta petición el reconocimiento implícito de la equiparación de los derechos del reino de los francos con el imperio bizantino, mientras que Irene, por su parte, esperaba obtemer, gracias a este matrimonio de Estado, la restitución de Istria y del sur de Italia y la defensa frente a posteriores planes de conquista de los francos. El proyecto de matrimonio se frustró cuando Carlos vio decepcionada

su expectativa y tuvo que constatar que el imperio bizantino lo consideraba, esta vez en un ámbito muy diferente del político, inferior en los derechos imperiales.

La ocasión para el enfrentamiento la ofreció una cuestión dogmática, que inquietaba a Oriente desde hacía mucho tiempo: la polémica sobre las imágenes. Dada su gran importancia tanto política como eclesiástica, es preciso que abordemos este tema. Para evitar que los israelitas cayeran de nuevo en la idolatría y para mostrar enérgicamente la esencia espiritual de Dios, el Antiguo Testamento ordenaba al pueblo de Israel: «No te harás escultura ni imagen alguna» (Ex 20,4; Lv 26,1; Dt 4,16). Pero después de que Dios mismo se había hecho hombre y había tomado forma visible en Jesucristo, la prohibición de fabricar imágenes no podía tener ya el mismo significado que en el Nuevo Testamento. Sin embargo, la Iglesia primitiva mantuvo una actitud reservada durante mucho tiempo y prefirió servirse de signos y símbolos para representar a Jesucristo. La más antigua representación del Crucificado conservada data del siglo IV (Santa Sabina, en Roma). Aun cuando, en atención a muchos cristianos que no sabían leer, no se pudo evitar del todo el uso de imágenes para representar algunas escenas bíblicas y de los santos, nunca se llegó a un acuerdo sobre el sentido y la importancia de las imágenes de Cristo. Las controversias cristológicas desempeñaron un papel notable, pues se cuestionaba si era realmente posible y lícito representar la naturaleza humana de Cristo. Los rígidos docetas, como los monofisitas, se negaron a representar a Cristo, porque no creían en la plena y verdadera naturaleza humana del Salvador. También a los moderados les pareció poco conveniente representar la naturaleza humana, porque, en su opinión, no tenía ninguna importancia en la economía salvífica. Si se quería representar al hombre-Dios, era preciso tener en cuenta su doble naturaleza; pero, dado que no se podía encerrar en imágenes lo divino, toda representación humana serviría sólo de ocasión para una peligrosa herejía –el nestorianismo–, a menos que se negase, como hacían los arrianos, la divinidad de Cristo. Su argumentación era la siguiente: toda representación simbólica de Cristo es sospechosa de herejía y peligrosa; además, el pueblo se inclina por naturaleza a adorar supersticiosamente todas las imágenes, también las de los santos, y en especial las de María; por tanto, es mejor abolir por completo las imágenes y su culto.

Después de la invasión de los árabes en Siria y en Egipto, muchos obispos, impresionados por la propaganda iconoclasta de los musulmanes, empezaron también a combatir el culto a las imágenes, que estaba muy difundido y era estimado por el pueblo cristiano. No obstante, el concilio *Trullanum II* de Constantinopla (692) se expresó aún a favor de la representación simbólica de Cristo. Pero el movimiento iconoclasta siguió extendiéndose y cuando finalmente el emperador León III (717-741) prohibió, en el 730, en todo el imperio la veneración de las imágenes, estalló el conflicto. El pueblo estaba dividido, pero la mayoría siguió la opinión de los monjes, que querían conservar el culto. Los enfrentamientos políticos tuvieron un papel importante en algunas regiones, sobre todo en el sur de Italia. Cuando el papa Gregorio III (731-741) se declaró, en un sínodo romano del 731, contrario a la medida imperial (excomunión de los destructores de las imágenes [iconoclastas]), las tensiones entre la Iglesia oriental y la occidental se agravaron sensiblemente.

La lucha iconoclasta alcanzó el punto máximo bajo el emperador Constantino V (741-775). En el 754, un sínodo de Hiereia ordenó la destrucción de todas las imágenes que tuvieran contenido religioso. Se produjeron disturbios cruentos, persecuciones y ejecuciones capitales, sobre todo de monjes –los cuales fueron casi exterminados en algunas regiones–, que sacudieron profundamente el imperio romano de Oriente, hasta que la emperatriz Irene cambió de actitud y, en el 787, reunió el séptimo concilio ecuménico en Nicea (*Nicaenum II*), que permitió de nuevo el culto a las imágenes. La presencia de dos legados del pontífice y el reconocimiento por parte del papa Adriano I dieron finalmente carácter ecuménico a este concilio, en el que estuvieron unidas la Iglesia de Oriente y la de Occidente. El conflicto se resolvió gracias a la distinción establecida entre adoración y veneración. La adoración (*latreia*) corresponde únicamente a Dios; la veneración (*proskynesis*) se puede tributar también a las criaturas, ya que, como explica el mismo concilio, apoyándose en Juan Damasceno († *ca.* 754) y Basilio († 379), «el honor tributado a una imagen se dirige en realidad al prototipo». El valor de la imagen sagrada, del icono, no está, por tanto, en ella, sino que remite al santo representado o a Cristo: «Quien venere una imagen, venera en ella la realidad que representa».

El conflicto estaba resuelto, pero en Bizancio no se había tenido en cuenta el parecer de Carlomagno. Éste vio en el proceder autocrático de la emperatriz, que había convocado un concilio general y había resuelto una cuestión religiosa sin escuchar su opinión, una vio-

lación tan grave de la equiparación de los derechos del reino de los francos con el imperio de Oriente, que reaccionó de inmediato con gran energía y se negó decididamente a conceder la mano de su hija al hijo de la emperatriz. Además, ordenó que se redactara un extenso documento de Estado, los llamados *Libri carolini* (790), que se pronunciaban contra el Niceno II y contra el culto a las imágenes. Sus autores, entre los cuales se encontraba Teodulfo de Orléans, incurrieron ciertamente en un funesto error de interpretación. Como no sabían griego y en la traducción latina de las actas sinodales aparecía un solo término para traducir *proskynesis* y *latreia*, a saber, la palabra *adoratio*, no captaron la diferencia terminológica entre «veneración» y «adoración» y polemizaron, equivocadamente, contra la presunta «adoración» de las imágenes en Oriente. Es evidente que todo el escrito estaba inspirado por sentimientos hostiles hacia Bizancio y debe ser considerado como una «protesta del reino de los francos contra las pretensiones de dominio del imperio de Oriente en los ámbitos dogmático, eclesiástico y político» (Gert Haendler).

De un modo semejante se debe comprender también la reacción de Carlos, que, en el 794, convocó en Francfort un sínodo con la intención de que fuera un concilio ecuménico. Aun cuando no fue nunca reconocido como tal por la Iglesia, tuvo una importancia superior a la de los habituales sínodos del reino franco. Entre los temas debatidos se encontró la herejía del adopcionismo, en la que habían caído dos obispos españoles, Elipando de Toledo († *ca.* 802) y Félix de Urgel († *ca.* 816); se trató, además, el problema del culto a las imágenes, que fue de nuevo rechazado, y algunas medidas reformadoras para el clero, el monacato y el pueblo. Así, al abordar los asuntos eclesiásticos, Carlos adoptaba una actitud de rivalidad con respecto al imperio bizantino.

b. La coronación como emperador y sus consecuencias

La aspiración de Carlos a la autoridad imperial no implicaba la anulación de la dignidad imperial bizantina, sino el reconocimiento de la igualdad de derechos. Del mismo modo que en los siglos IV y V había existido un doble imperio, uno en Oriente y otro en Occidente, así también el imperio de Occidente, que había dejado de existir en el 476, debía ser de algún modo reconstituido gracias a los francos, que habían de ser el nuevo pueblo del imperio occidental. Desde el 795, Carlos se consideró emperador a todos los efectos y, después de haber dado al reino de los francos, a través de sus éxitos militares,

unidad y soberanía, se esforzó constantemente por elevar el nivel cultural del pueblo y por crear una cultura unitaria, que favoreció el nacimiento de un nuevo pueblo imperial franco. Pero sus planes fueron frustrados dos veces: una vez por Bizancio y otra por Roma.

Mientras tanto, en Constantinopla habían surgido conflictos entre la emperatriz Irene y su hijo Constantino, a la sazón mayor de edad. Cuando éste entabló nuevas negociaciones con Carlos, Irene, temiendo perder su poder, se apoderó de él, lo encarceló y en el 797 ordenó que lo dejaran ciego para impedirle toda actividad. Tras recuperar la autoridad suprema, la emperatriz reivindicó para sí el título imperial y todo el poder en el imperio romano de Oriente. Carlos envió entonces una embajada a Irene, tratando de aplacar a la ambiciosa emperatriz.

Una mujer sentada sobre el trono imperial constituía una novedad inaudita, hasta entonces desconocida, y era tan problemática desde el punto de vista jurídico como históricamente inquietante. En el imperio de Occidente no se dudó en sacar consecuencias inmediatas y se pensó que la dignidad imperial bizantina había decaído. El papa León III (795-816) suprimió el nombre del emperador bizantino en las oraciones litúrgicas y lo reemplazó por el nombre de Carlos. En este hecho se percibía con claridad la intención de transferir la dignidad imperial de Bizancio al imperio occidental y ponerla en manos de Carlos. Parece que en aquella ocasión se reclamó expresamente la *translatio imperii*. Al parecer, Roma tenía esta misma idea, ya que, en el 796, el papa León III había invitado a Carlos a visitar la ciudad para recibir el homenaje de los romanos.

En el 799, León, que había tenido que abandonar Roma debido a una rebelión contra él, se entrevistó en Paderborn con Carlos, quien le prometió su ayuda y al año siguiente viajó personalmente a Roma para estudiar la respuesta a los adversarios del pontífice. Dos días antes de la Navidad del 800, después de haberse disculpado ante un sínodo, con solemne juramento, de las graves acusaciones presentadas contra él, León recuperó todos sus derechos como pontífice. Se esperaba que el día de Navidad León accediera al deseo de Carlos de ungir como rey a su hijo en San Pedro. El papa sorprendió al rey, en la misa de la noche de Navidad del 800, al poner la corona sobre la cabeza del propio Carlos y proclamarlo emperador en medio de las aclamaciones entusiastas del pueblo romano.

Si hemos de creer a Eginardo, biógrafo de Carlomagno, el rey franco no se mostró muy entusiasmado por esta sorpresa. Lo que le importaba era el reconocimiento de un imperio franco occidental, que estuviera en el mismo nivel que el imperio de Oriente. Según la teoría sostenida por el papa y los romanos, el acto de la coronación significaba que la dignidad imperial, como consecuencia de la *translatio*, había vuelto de nuevo al imperio romano de Occidente y, por tanto, podían concedérsela nuevamente a Carlos. Esto no agradó al rey de los francos, que necesitó un año y medio para aceptar el título imperial romano y no lo llevó oficialmente hasta el verano del 801. Es posible que la causa de esta reticencia de Carlos estuviera en el hecho de que, precisamente por entonces, había reanudado las relaciones con la emperatriz Irene para el matrimonio de su hija. Después de la muerte de Irene (802), el imperio bizantino aceptó en el 812 reconocer al menos formalmente la dignidad imperial de Carlos, aun cuando la consideró siempre secundaria con respeto a la detentada por el emperador de Oriente. Con todo, la dignidad imperial fue restablecida en Occidente y esta idea imperial consiguió superar la inmensa ruina política y cultural del reino carolingio bajo los sucesores de Carlos, y siguió dando contenido y orientación a la historia occidental en los siglos siguientes.

Carlomagno murió en el 814 en Aquisgrán y fue sepultado en un antiguo sarcófago en su capilla palatina. El sobrenombre «Magno» se lo dio la posteridad, y con razón. Pero no fue proclamado «Santo» hasta 1165 por el antipapa Pascual III, a instancias de Federico Barbarroja.

§ 22. La decadencia del imperio carolingio y el *saeculum obscurum* de la Iglesia romana

1. El imperio

A Ludovico Pío (814-840), hijo y sucesor de Carlos, no le faltó la energía espiritual para continuar la obra de su padre, pero careció de la sagacidad política y la firmeza necesarias para conservar la unidad del reino que había heredado.

El descubrimiento de nuevas fuentes y las investigaciones históricas arrojan una clara luz sobre la actividad desarrollada por Ludovico. Tuvo una elevada idea del *imperium christianum* y de los deberes imperiales, una concepción que era al mismo tiempo pro-

fundamente cristiana y estaba fundada sobre una amplia base cultural. Ludovico realizó plenamente el gran programa de reforma emprendido por su padre, y de este modo garantizó una prosperidad y fecundidad singulares para toda la vida espiritual de su tiempo. Los primeros años de gobierno de Ludovico han sido caracterizados como el «punto culminante absoluto del reino carolingio» (Theodor Schieffer).

Fue sobre todo la vida de la Iglesia la que experimentó, gracias a Ludovico, un impresionante desarrollo. Una amplia legislación de reforma se ocupó de los canónigos, del clero secular y de los monjes. En el 816 promulgó la *Institutio canonicorum*, que, complementando la regla de Crodegango de Metz, reguló la vida de los religiosos en las iglesias conventuales sobre la base de la *vita communis*. En el 817 siguió el *Capitulare monasticum*, que obligó a todos los monasterios a observar la Regla de san Benito, eligió a Benito de Aniano († 821) como comisario para los conventos del reino y estableció el monasterio de San Cornelio como monasterio central. En el 819 se publicó el *Capitulare ecclesiasticum*, que influyó profundamente en la vida eclesiástica, sobre todo a través de sus disposiciones sobre la propiedad privada, estableciendo normas protectoras para los religiosos de las iglesias vinculadas a ella. Se estableció que no podía ser ordenado sacerdote ningún ciudadano que no fuera libre, y si un terrateniente quería que uno de sus siervos fuera ordenado canónicamente para su iglesia privada, antes tenía que liberarlo, poner a su disposición un modo de sustento suficiente en la forma de un capital exento, de una posesión (*mansus*), y emanciparlo de su condición de dependencia. Además, los sacerdotes de las iglesias privadas podían ser nombrados o destituidos sólo con la aprobación del obispo. La misma iglesia privada, con sus religiosos, debía estar sujeta a la visita y el control del obispo diocesano. Al mismo tiempo, esta norma subrayó también la importancia central del obispo, que había disminuido notablemente debido a la ingerencia de los terratenientes y los propietarios de las iglesias privadas.

Los resultados positivos de esta legislación se muestran en todos los campos de la vida espiritual y eclesiástica. La formación espiritual mejoró. Las escuelas de las catedrales y de los monasterios prosperaron y aparecieron las primeras manifestaciones de una teología independiente en el ámbito germánico. En Fulda desarrolló su labor como abad y maestro Rábano Mauro (*ca.* 780-856), que en el 847 fue consagrado arzobispo de Maguncia. En el monasterio de Reichenau

escribió Walfrido Estrabón (808-849) la célebre *Glossa ordinaria* a la Sagrada Escritura, muy estimada en toda la Edad Media. En San Galo, Notkero el Tartamudo (*ca.* 830-912) compiló sus secuencias. Aparecieron los primeros poemas religiosos en lengua vulgar, como el *Heliand*, la llamada «Oración de Wessobrun» y la armonía evangélica de Otfrido de Weissenburg (870). La controversia teológica sobre la doctrina eucarística, mantenida en el monasterio de Corbie por el abad Pascasio Radberto (*ca.* 790-859) y el monje Ratramno (*ca.* 825 – † después del 868), atestigua la inquieta vida espiritual de la época, al igual que la controversia sobre la doctrina de la predestinación, suscitada por el monje Godescalco. Éste, hijo de un conde sajón, fue entregado de niño como oblato a la abadía de Fulda. La rígida concepción del derecho en aquella época no le permitió liberarse, como deseaba, del estado monacal. El trágico destino que sufrió está directamente vinculado a su doctrina de la predestinación, excesivamente rigurosa, concebida en sentido agustiniano. Su antiguo abad Rábano Mauro, que había pasado a ser arzobispo de Maguncia, lo condenó como hereje en un sínodo celebrado en Maguncia (848). Entregado al arzobispo de Reims, Hincmaro, fue desenmascarado de nuevo como hereje (sínodo de Quierzy, en el 849) y mantenido como prisionero en el monasterio hasta su muerte.

Bajo Ludovico Pío se reanudó también la actividad misionera en el norte gracias a Ansgar, que en el 826 acompañó al rey danés Harald y se dedicó por entero a la cristianización de Dinamarca y de Suecia. En el 831 fundó en Hamburgo un arzobispado como centro de la misión y, después de que los normandos lo destruyeran en el 845, la sede hubo de ser trasladada a Bremen y, finalmente, incorporada a Bremen en el 864. Ansgar murió en el 865 siendo obispo de esta diócesis.

Desde el 864, en el sur de Europa misionaron entre los eslavos los hermanos Metodio (*ca.* 825-885) y Cirilo (que se llamaba Constantino, *ca.* 827-869); tradujeron la Sagrada Escritura a la lengua eslava y crearon una liturgia eslava. Lamentablemente, su exitosa misión fue destruida por la invasión de los húngaros (906).

Un desarrollo equilibrado de la vida espiritual y religiosa presupone siempre condiciones exteriores de vida tranquilas y ordenadas. Por eso, el desmoronamiento del orden político en el siglo IX afectó pronto también a la vida espiritual y eclesiástico-religiosa, que se encontraba en pleno florecimiento.

Ludovico tuvo de su esposa Ermengarda († 818) tres hijos, entre los cuales dividió su reino ya en el 817: Lotario, el mayor, recibiría, junto con la dignidad imperial y la soberanía, la parte central del reino, desde Italia hasta el Atlántico («Lotaringia», de Lotario II, de donde deriva el término Lorena); Pipino heredaría la parte occidental del reino de los francos, con Aquitania como centro; Luis, después llamado «el Germánico», obtendría la parte oriental, con Baviera como centro. Cuando en el 823, Ludovico Pío tuvo de Judit, su segunda esposa, un cuarto hijo, llamado Carlos el Calvo, el emperador, cediendo a las presiones de su esposa, cambió en el 829 la división del reino y asignó al más joven, como parte de su herencia, Alemania. Los hijos del primer matrimonio se rebelaron frente a estas nuevas decisiones, y de este modo comenzaron las trágicas luchas fratricidas que llevaron a la ruina del imperio carolingio.

Con el tratado de Verdún (843), el imperio quedó definitivamente dividido en tres partes y se rompió de nuevo la unidad de la comunidad de pueblos occidentales. Sólo Carlos el Gordo (876-887) pudo reunir gracias a los títulos de herencia todo el reino bajo su cetro, pero por poco tiempo (885-887). La disolución interna del imperio carolingio y la terrible carestía, provocada por las devastadoras expediciones de los normandos, que alcanzaron el punto máximo en 880-881, obligaron a Carlos a abdicar. El imperio carolingio dejó de existir Con Arnulfo de Carintia (887-889). La dignidad imperial pasó a manos de nobles italianos, hasta que Otón el Grande la reconquistó para el imperio en el 962.

La ruina de la autoridad central dejó a merced de los enemigos un imperio que con Carlomagno había sido extraordinariamente poderoso. Al sur llegaron los sarracenos, que saquearon y arrasaron Italia y las costas mediterráneas; para protegerse de ellos, el papa León IV (847-855) tuvo que construir murallas en el Vaticano. En Oriente, los húngaros asediaron los territorios del imperio con incesantes invasiones. Los normandos se adentraron en las regiones septentrionales y occidentales, donde causaron inmensos daños: en el 845 incendiaron Hamburgo, en el 846 asediaron París; del 881 al 883, siguiendo río arriba el curso del Rin, devastaron sistemáticamente Renania; Colonia, Neuss, Bonn, Aquisgrán, Lüttich, Cambrai, Arras, Amiens, Coblenza, Tréveris y Reims fueron saqueadas y destruidas. Incapaz de defender el reino frente a sus ataques, Carlos el

Gordo les ofreció en el 883, para salvar París, oro y plata y les permitió invadir Borgoña. Sólo Arnulfo de Carintia pudo derrotarlos definitivamente en Lovaina (891), y les obligó a abandonar los territorios del imperio y a dirigirse a Inglaterra. La consecuencia de la ruina política fue el desmoronamiento total de la cultura y la Iglesia occidentales.

2. La Iglesia

La Iglesia romana vivió bajo León IV (847-855), y especialmente bajo Nicolás I (858-867), una breve recuperación, seguida muy pronto, al igual que sucediera en el poder secular, por la decadencia del *saeculum obscurum*.

Para los contemporáneos, Nicolás apareció como un segundo Elías, que defendió con valentía y firmeza los derechos de la Iglesia y de la religión. No tuvo miedo de oponerse al emperador Lotario II (855-869) cuando éste quiso, en el 862, repudiar a Teutberga, su legítima esposa, para casarse con Waldrada, su concubina. El papa Nicolás no dudó en deponer y excomulgar a los arzobispos Guntero de Colonia y Tetgardo de Tréveris, que se habían mostrado condescendientes hacia el emperador. Sometió a su voluntad al poderoso arzobispo Hincmaro de Reims (845-882), que había depuesto por iniciativa propia a su obispo sufragáneo Rotadio de Soissons (863), y al arzobispo Juan de Rávena que, en el 861, había extendido indebidamente su jurisdicción. Su infeliz intervención en las controversias bizantinas entre los patriarcas Ignacio y Focio se debió a su desconocimiento de la situación y a las informaciones engañosas que le había proporcionado en un tendencioso informe el abad Teognosto, enconado adversario de Focio. Basándose en estas informaciones, Nicolás excomulgó en el 863 a Focio y rehabilitó a Ignacio con sus derechos de patriarca. Focio, por su parte, excomulgó al papa (cisma fociano) en un sínodo oriental que tuvo lugar en Constantinopla (867). El acontecimiento forma parte de una serie de numerosos y trágicos malentendidos, que empeoraron cada vez más las relaciones entre la Iglesia oriental y la occidental y prepararon el gran cisma de 1054. El sínodo antifociano de Constantinopla (869-870), considerado sólo en Occidente como el octavo concilio ecuménico, confirmó la excomunión de Focio, que entre tanto había caído víctima de

un cambio de poder. Pero Focio fue rehabilitado poco después y reconocido de nuevo también por el papa Juan VIII (872-882). Cuando murió, en el 892, es muy probable que estuviera en paz con Roma.

Nicolás I fue el primer gran representante del papado medieval y en él se sitúa el origen de las concepciones eclesiástico-políticas de Gregorio VII y de Inocencio III. El objetivo que persiguió fue la defensa de la independencia y la libertad de la Iglesia frente a la ingerencia del Estado en los asuntos espirituales. Por naturaleza, quería mantenerse totalmente alejado de las cuestiones temporales, pero como sumo jefe espiritual de la Iglesia y custodio del orden religioso y moral, se sintió autorizado para vigilar también sobre la vida moral de los soberanos. Se comprende que a esta función de vigilancia se pudiera asociar una cierta función directiva. Un pretexto para ello se lo ofrecieron las *Decretales Pseudo-Isidorianas*, una vasta compilación de cartas y decretos papales, en su mayoría falsos o falsificados, que debían garantizar sobre todo la autonomía de los obispos sufragáneos contra las pretensiones del metropolitano Hincmaro de Reims y que fueron redactados probablemente entre el 847 y el 852 en la provincia eclesiástica de Reims. Los compiladores apelaban al poder del papa, el único que tenía autoridad sobre los obispos. También se pronunciaban contra los abusos de la autoridad temporal y contraponían a ésta el poder absoluto papal, que sostenían basándose en la llamada donación de Constantino, otro documento falso citado aquí por primera vez. Aunque la primera intención de estas *Decretales* no era poner de relieve el poder pontificio, lo cierto es que redundaron en provecho del papado, que vio cómo su posición se consolidaba significativamente. Los papas no tuvieron ninguna responsabilidad en la redacción de esta falsificación, pero la usaron de buen grado y creyendo de buena fe en su autenticidad –así lo hizo ya Nicolás I.

Con Nicolás I, el papado entró «como máxima autoridad, por un breve periodo de tiempo, en la brecha dejada abierta a partir del 843 por el poder imperial enemigo» (Schieffer). Pero después de la muerte de Nicolás, también el papado se vio arrastrado por el torbellino del desmoronamiento general. Sin el apoyo del imperio universal, el papado se hundió muy pronto, atenazado por los intereses de los partidos de las decadentes familias nobiliarias romanas, perdió su significado universal y se convirtió en juguete de las autoridades locales.

Cesare Baronio († 1607) acuñó la expresión *saeculum obscurum* para caracterizar el periodo que va del 880 a 1046, es decir, del final del imperio carolingio hasta el comienzo de la reforma gregoriana. De los cuarenta y ocho papas de esta época, no todos fueron malos. Algunos fueron, considerados individualmente, muy dignos, como Benedicto IV (900-903) y varios pontífices de la época otoniana, después del 962. Pero, en conjunto, la imagen ofrecida por la sede episcopal romana de este periodo no estuvo en modo alguno a la altura de la importancia universal del papado. Había decaído a la condición de obispado territorial y, como otros muchos obispados de aquella época, se había convertido en objeto de las luchas desencadenadas por los intereses políticos de la nobleza. Ésta es la única responsable de la triste situación histórica, ya que el papado había quedado en sus manos, desprotegido, desde la muerte del último emperador.

La leyenda de la «papisa Juana» tuvo su origen antes de este periodo. Pero empezó a circular a principios del siglo XIII y se difundió sobre todo gracias a la crónica de Martín de Troppau († 1278). Según este relato, una muchacha de Maguncia, vestida como un joven, habría estudiado en Atenas y, estando de visita en Roma, después de la muerte del pontífice León IV (855), habría sido elegida papa. El engaño no se descubrió hasta que, tras un gobierno de más de dos años, durante una procesión a la basílica de San Juan de Letrán, dio a luz un niño y murió allí mismo. La falta de solidez de esta leyenda se ha demostrado ya científicamente por el hecho de que tras León IV fue elegido papa inmediatamente, en el año 855, Benedicto III, y en la secuencia cronológica de los papas que conocemos no hay espacio para semejante historia.

Es cierto, sin embargo, el terrible juicio emitido al comienzo de esta época sobre el cadáver del papa Formoso (891-896). Dado que éste había pedido ayuda en el 893 al rey germano Arnulfo para defenderse del partido espoletano que estaba en el poder, su sucesor, el papa Esteban VI (896-897), una criatura de los espoletanos, ordenó un proceso sobre el muerto: después de nueve meses, el cadáver de Formoso fue exhumado, revestido con los paramentos papales, condenado, mutilado y, por último, arrojado al Tíber. El pueblo romano, indignado por esta profanación del cadáver, arrestó a Esteban, lo encarceló y lo estranguló.

Con Sergio III (904-911) consiguió el poder en Roma el partido de los tuscolanos, encabezado por Teofilacto. Durante algunos dece-

nios dominaron sobre Roma y el papado Teodora, esposa de Teofilacto, ávida de poder y sin escrúpulos, y sus hijas Marozia y Teodora la Joven, de carácter semejante al de su madre. Cada día se desencadenaban crueles luchas de partido y tenían lugar depravaciones morales y brutales enfrentamientos por el poder. Varios papas fueron nombrados y destituidos, expulsados, encarcelados y asesinados. Marozia, que después de la muerte de su padre se había hecho con el poder, se casó con el margrave Alberico de Spoleto y, al morir éste, con Guido de Spoleto y de Tuscia y, por último, en terceras nupcias, en el 929, con el ambicioso Hugo de Provenza, que esperaba obtener de sus manos la corona imperial. Marozia fue la fundadora de la familia de los condes de Tusculum, de la que salieron al menos seis pontífices.

Del 932 al 954 gobernó en Roma y sobre el papado el hijo de Marozia, Alberico, que degradó la sede de Pedro hasta convertirla en una mera institución estatal romana. Esta época alcanzó el nivel más bajo al ser entronizado como papa Octaviano, hijo de Alberico, cuando contaba 17 años. Tomó el nombre de Juan XII (955-964) (y fue uno de los primeros que, al ser nombrado papa, cambió su nombre; antes de él, ya Mercurio [nombre de una divinidad pagana] había tomado el nombre de Juan II [533-535]; a partir de Gregorio V [996-999] todos los papas han cambiado su nombre). Juan XII fue, involuntariamente, el promotor de una mejora de la vida eclesial cuando, necesitado de ayuda, llamó a Roma al rey alemán Otón I. Otón acudió a Roma en el 962 con un ejército y lo depuso en el 963.

§ 23. Otón el Grande y la renovación del imperio occidental

El reino oriental de los francos empezó a rehacerse de su decadencia generalizada a partir de Otón el Grande (936-973). Éste constituyó un poder monárquico fuerte, creando así el fundamento para una renovación interior, que afectó muy particularmente a la vida de la Iglesia. Las intervenciones de Otón I en Italia y en Roma le permitieron dar al imperio occidental nuevas formas y nuevos contenidos, de modo que su importancia universal volvió a ser reconocible. Consiguió también, al menos durante un cierto tiempo, liberar al papado de los conflictos entre los partidos romanos y llamar la atención de los pontífices sobre su misión cristiana y eclesiástica universal.

1. La política imperial y eclesiástica de Otón

El restablecimiento del orden y la seguridad dentro del reino era urgente. Enrique I el Sajón (919-936), padre de Otón, había iniciado ya esta obra, pero quedaban aún graves problemas por resolver. Dentro era necesario terminar con el egoísmo de las diferentes estirpes y asentar la administración del imperio sobre una base sólida. En los límites del imperio, era preciso impedir las invasiones de los eslavos y sobre todo de los húngaros.

Después de duras luchas, Otón consiguió derrotar a los duques rebeldes de Lorena, Franconia, Suabia y Baviera, los destituyó y puso en su lugar a algunos miembros de su familia: dio Baviera a su hermano Enrique; a su hijo primogénito, Ludolfo, el ducado de Suabia; a su yerno, Conrado el Rojo, Lorena; se reservó Franconia y entregó Sajonia al fiel Hermann Billung. Pero toda la familia se sublevó contra él, y Otón se vio obligado a admitir que no podía fiarse ni de sus parientes. En el 953, Ludolfo se alzó contra él, ávido de poder personal. Lo siguió Conrado el Rojo y pronto también Enrique se unió a los insurrectos. No dudaron en hacer causa común con los húngaros, que volvían a irrumpir en los territorios del imperio. Otón intentó laboriosamente dominar la situación, pero sólo después de vencer a los húngaros (955) pudo hacerse con el poder.

Aleccionado por estas experiencias, trató de ordenar el reino sobre una base completamente nueva, buscando en el episcopado un apoyo seguro parar su poder central. Desde los tiempos de Carlomagno, el episcopado se había mostrado siempre como un vigoroso defensor de la unidad del imperio. Otón I comprendió que era necesario un fuerte poder central que protegiera los bienes eclesiásticos de la insaciable avidez de los nobles. Por otro lado, el rey no tenía motivos para temer ninguna tendencia dinástica por parte de los obispos y los sacerdotes que, por vivir el celibato, excluían la sucesión directa y la constitución de feudos privados. Así, los intereses imperiales y eclesiásticos coincidieron perfectamente. Además, la mayor parte de las posesiones eclesiásticas provenían de donaciones imperiales y el rey pudo considerar que las abadías y obispados eran iglesias privadas y territorios imperiales y, por tanto, podía disponer de ellas.

Así pues, Otón amplió conscientemente las propiedades inmuebles eclesiásticas y acrecentó el poder de los obispos concediéndoles privilegios principescos, derechos regios, derechos de toda clase propios de los condes, poder judicial, derechos de aduana, monetarios y de mercado, inmunidad y otras regalías. De este modo sentó las bases para el nacimiento de la aristocracia eclesiástica y de la Iglesia feudal medieval, que caracterizó de manera decisiva el rostro del imperio hasta la gran secularización de 1803.

Pero Otón no estatalizó la Iglesia con estas medidas, como había hecho, por ejemplo, Carlos Martel cuando decidió, sin consideración alguna hacia los bienes eclesiásticos, someter a la Iglesia a los intereses del Estado. Por el contrario, sometió al Estado a la autoridad de la Iglesia. En su concepción política, en la que prácticamente el Estado cristiano y la Iglesia se identificaban, los intereses estatales y eclesiásticos coincidían hasta el punto de confundirse. A Otón le fue bien. Dado que la nueva Iglesia del imperio englobaba, en su época de apogeo (siglo XIII), 93 arzobispados, obispados, conventos y abadías con territorios propios, ella resultó ser después el apoyo más fiable del imperio alemán. Incluso en la lucha de las investiduras y en los conflictos entre *sacerdotium* e *imperium* en tiempos de Federico I Barbarroja, la Iglesia se puso decididamente al lado del rey. Con la ayuda de la Iglesia imperial, los soberanos alemanes gobernaron el imperio, a menudo contra los príncipes laicos, dedicados a sus propios intereses.

Pero también la Iglesia consiguió a través de esta alianza nuevas e insospechadas posibilidades. Pudo hacer valer libremente su influencia en todos los ámbitos de la vida pública y crear la unidad cultural, religiosa y política que determinó el siglo siguiente. Alemania tuvo entonces la suerte de poseer un gran número de eminentes figuras de obispos que supieron combinar excelentemente sus tareas políticas con sus deberes pastorales religioso-eclesiásticos: el arzobispo Bruno de Colonia (925-965), hermano del emperador y su más fiel apoyo durante la rebelión de la familia, nombrado por Otón duque de Lorena; el obispo Ulrico de Augsburgo (923-973), intrépido defensor de Augsburgo contra el ataque de los húngaros en el 955; los obispos Conrado y Gebardo de Constanza (*ca.* 900-975 y 949-995), el obispo Wolfgang de Ratisbona (*ca.* 924-994), el obispo Adalberto de Praga (956-997), el arzobispo Willigis de

Maguncia (*ca.* 940-1011), los obispos Bernardo y Gotardo de Hildesheim (*ca.* 960-1022 y 960-1038), Burcardo de Worms (*ca.* 965-1025), Heriberto de Colonia (*ca.* 970-1021) y otros muchos.

El arte y la cultura cristiana experimentaron un nuevo y espléndido florecimiento (el llamado «Renacimiento otoniano») también en los monasterios. La construcción de iglesias y el arte del libro –que tuvo su apogeo en el arte simbólico de Reichenau, impresionante y expresivo– alcanzaron una de sus cimas históricas. En el siglo XI nació el nuevo estilo románico, en el que se construyeron la magnífica iglesia de San Miguel en Hildesheim y otras muchas basílicas.

No obstante, la política eclesiástica de Otón contenía el germen de futuras involuciones y no faltaron entonces algunas voces que llamaron la atención sobre el peligro de aquel experimento. El arzobispo Federico de Maguncia, uno de los representantes del pensamiento de reforma de la Iglesia, se declaró enérgicamente contrario a estas innovaciones, porque pensaba que comportaban el peligro de una secularización de la Iglesia. En efecto, el creciente interés del rey hacia el episcopado hizo que ejerciera influencia en la elección de los obispos y reivindicara el derecho de concesión de las sedes episcopales y de las abadías. La elección canónica se convirtió en una pura formalidad en tiempos de Otón. El rey designaba al candidato y, como prueba de la transmisión del episcopado, le entregaba el báculo y, desde Enrique III, también el anillo y, a cambio, recibía el juramento de fidelidad. En el siglo X, este modo de proceder no escandalizaba prácticamente a nadie. Pero con el nuevo despertar de la conciencia eclesial, producido sobre todo por el movimiento de reforma cluniacense, estas intervenciones imperiales pasaron a ser consideradas como una limitación de la libertad eclesiástica. La condena de las «investiduras laicales» constituirá pronto un punto conflictivo fundamental en la lucha por la libertad de la Iglesia (*libertas Ecclesiae*) y hará estallar los primeros enfrentamientos violentos entre papado e imperio.

El poder de Otón en el imperio había crecido inmensamente, gracias a la victoria sobre los húngaros, conseguida en Lechfeld, cerca de Augsburgo (955). No sólo había liberado Alemania para siempre del peligro húngaro, sino que también se había allanado el camino hacia la consecución de la más alta dignidad imperial. A partir

del 955, la meta de Otón fue el restablecimiento del imperio occidental fundado por Carlomagno.

2. La renovación del imperio en el año 962

Ya en el momento de ser coronado en Aquisgrán, en el 936, Otón se vinculó conscientemente con la tradición carolingia. También demostró que tenía siempre presente la idea del imperio cuando, en el 951, al ser llamado para ayudar a Adelaida, hija de Rodolfo II de Borgoña y viuda de Lotario, que reclamaba el reino itálico, bajó a Italia, la liberó del arresto ordenado por su adversario Berengario y se casó con ella. Mientras estaba en Pavía, Otón se propuso en el 951 bajar a Roma, para recibir allí la dignidad imperial, pero la situación existente en la ciudad no se lo permitió.

Hacia finales del 960 fue el papa Juan XII quien le pidió ayuda y lo llamó a Roma. En agosto del 961, Otón se dirigió hacia Italia con un fuerte y bien pertrechado ejército. El 31 de enero del 962 acampó en el Monte Mario, a las puertas de Roma. El 2 de febrero fue recibido solemnemente por Juan y consagrado y coronado emperador en San Pedro, junto con su esposa Adelaida. Había alcanzado la meta de sus deseos. Pero en cuanto salió de Roma, Juan empezó a tramar intrigas contra él y entabló a sus espaldas relaciones con Bizancio e incluso con los sarracenos. En noviembre del 963, Otón regresó precipitadamente a Roma, donde hizo destituir en un sínodo reunido en San Pedro al inconstante Juan. Después hizo elegir un nuevo papa, León VIII (963-965), y obligó a los romanos a jurar que en adelante no elegirían ningún papa sin su consentimiento.

La concepción teocrática de la soberanía y del imperio, que Otón había heredado de Carlomagno, inauguró una nueva época de la historia alemana. Otón, el vencedor de los húngaros, de los eslavos y de los daneses, el señor de Roma y de Italia, el protector de la cristiandad occidental, pensaba de nuevo en categorías universales. Para él, la consagración y la coronación imperiales no fueron un medio para obtener un fin, sino una santa unción que lo hacía partícipe, de una manera casi sacramental, del sacerdocio de la Iglesia. Cada vez que debía ponerse la corona en la cabeza, ayunaba antes un día entero. La Iglesia fue la fuente principal de su concepto religioso-político de imperio, en el que cristiandad y Occidente –unificado en un solo Estado– eran idénticos.

Otón se apoyó en el doble vértice del papado y del imperio, y se sintió responsable del papado. Mientras el imperio, con él y sus sucesores, mantuvo una superioridad absoluta, el papado no pudo convertirse en una potencia independiente. Pero cuando éste supo encontrar el verdadero sentido de su misión universal, se produjeron inevitablemente tensiones entre *regnum* y *sacerdotium*. Precisamente esto fue lo que sucedió en la época siguiente.

§ 24. *Sacrum Imperium*. El imperio de los Otones y la dinastía sálica hasta 1046

Otón II (973-983) fue recibido en todas partes con alegría durante la cabalgata triunfal a través de su reino. Al comienzo de su reinado tuvo que combatir contra los daneses y los bohemios, y dominar a Enrique el Soberbio, duque de Baviera, que se había aliado con ellos. Cuando concluyó victoriosamente las guerras contra los polacos (979) y contra el rey Lotario de Francia (978), pudo, en el 980, dirigirse triunfalmente hacia Italia. Pero en Roma habían estallado, después de la muerte de Otón I, las funestas luchas de partido. En la ciudad dominaba la familia de los Crescenzio, de la que procedía el papa Bonifacio VII (974). Una vez que éste fue depuesto, se eligió, con la protección imperial, a Benedicto VII (974-983), un pontífice digno y deseoso de reforma, fiel a Otón.

El emperador, que se había casado en el 972 con la princesa bizantina Teófano, llegó a Roma en la Pascua del 981, acompañado de su esposa y su hijo, el futuro Otón III. Tenía la intención de retomar la política imperial paterna. Desde el 982 se hizo llamar *Romanorum Imperator Augustus* y trató de unir estrechamente Italia con Alemania. Para expulsar a los sarracenos del sur de Italia, organizó una gran expedición militar que, después de algunos éxitos iniciales, sufrió una terrible derrota en Crotona (982). El mismo emperador consiguió salvarse con dificultad y después de una huida arriesgada. Este fracaso militar dio pie a nuevas rebeliones de los enemigos del imperio. Daneses y eslavos se sublevaron, y en el norte de Italia se reunieron grupos de oposición. Otón murió de malaria en Roma (983) con sólo 28 años, mientras estaba preparando una nueva expedición militar. Nombró sucesor a su hijo de tres años; poco antes

había hecho que los nobles alemanes e italianos lo eligieran como rey en Verona.

Otón III (983-1002) pudo subir al trono gracias al clero, al frente del cual se encontraba Willigis, arzobispo de Maguncia, que mantuvo las riendas del poder para el joven Otón y rechazó todos los intentos de Enrique el Soberbio de conquistar la corona imperial. Por primera vez se vio aquí puesto en práctica el sistema de la Iglesia imperial que Otón I había fundado. En el 996, inmediatamente después de alcanzar la mayoría de edad, el joven rey bajó a Italia. Soñaba con la *renovatio imperii romani* y tenía grandes planes de dominio sobre el mundo. En Roma encontró vacante la sede de Pedro y, como respuesta a los ruegos de los romanos, que le pedían un nuevo papa, eligió a un pariente de la casa imperial, el joven Bruno de Carintia, que fue el primer papa alemán y tomó el nombre de Gregorio V (996-999). Los romanos aclamaron exultantes a Otón cuando, el día de la Ascensión del 996, recibió en San Pedro la consagración y la corona. El papa y el emperador celebraron juntos un sínodo y se dedicaron, llenos de entusiasmo, a organizar la reforma de la Iglesia, en armonía con el espíritu cluniacense. Pero en cuanto Otón emprendió el camino de regreso, Crescencio usurpó de nuevo el poder en Roma, expulsó a Gregorio y nombró un antipapa. En febrero del 998, Otón regresó a Roma, presidió un severo juicio –Crescencio fue decapitado– y permaneció en Italia. Cuando Gregorio murió, en febrero del 999, Otón nombró papa al erudito francés Gerberto, arzobispo de Rávena, que tomó el nombre de Silvestre II (999-1003).

Mientras tanto, el emperador se estableció en el Aventino y concibió el proyecto de hacer de Roma el centro de su imperio universal, se rodeó del ceremonial de corte del emperador bizantino e inspiró claramente su concepción del poder en la teocracia bizantina. Otón aspiraba a gobernar, junto con el pontífice, todo el mundo cristiano occidental en calidad de *servus apostolorum*. El contacto con las profundas corrientes religiosas de su tiempo, representadas por los movimientos eremíticos de Nilo de Rossano (Italia meridional) y de Romualdo de Rávena en Camaldoli (monjes camaldulenses), y por las ideas reformadoras cluniacenses que estaban ya muy difundidas, dio a su gobierno un esplendor y una gravedad sacrales. No obstante, se olvidó de consolidar su poder y una nueva rebelión de los romanos le obligó a abandonar la ciudad. En Paterno, junto con el papa Silvestre, quiso esperar la llegada de la ayuda alemana, pero, después de enfermar gravemente de malaria, murió a princi-

pios de 1002, a la edad de 22 años, y fue sepultado en la catedral de Aquisgrán.

Enrique II (1002-1024) se esforzó por reconstruir y consolidar el imperio dividido. Era sobrino de Otón el Grande e hijo de Enrique el Soberbio, duque de Baviera, y fue el último representante de la dinastía imperial sajona. Gracias a su energía y templanza, en poco tiempo fue capaz de superar todos los peligros y restablecer el poder y la autoridad en el imperio. En los primeros años de reinado estuvo casi continuamente ocupado en combatir, hasta que finalmente, en 1014, pudo hacerse consagrar y coronar emperador, junto con su esposa Cunegunda, en Roma por el papa Benedicto VIII (1012-1024).

La simbiosis entre la Iglesia y el Estado había producido en Alemania una fusión íntima entre religión y política. Toda la vida se había impregnado de religiosidad y ponía de manifiesto una cultura unitaria político-religiosa, de imponente grandiosidad y equilibrio. La pareja imperial gobernaba el sacro imperio. El mismo emperador, gracias a su consagración, se convirtió en una persona sacra y, dado que también el imperio de todos los países cristianos había pasado a ser sagrado de un modo nuevo a través de un acto eclesiástico litúrgico de grandísima solemnidad, que imitaba el rito de la consagración episcopal (unción con crisma), los reyes formaron con el sacro emperador una especie de jerarquía política, que se asemejaba al orden sagrado de los obispos, en cuya cima se encontraba el papa.

La protección de la Iglesia dentro y fuera, la misión y la propagación de la fe no fueron, en este sistema, tareas ajenas al poder imperial, sino que eran consideradas deberes propios del Estado. No debe, por tanto, sorprender que Enrique II construyera en su política interna un sistema de iglesias imperiales de un modo aún más consecuente que sus predecesores. Por lo demás, cuando confería directamente los obispados alemanes y ponía al frente de ellos hombres de su confianza, ejercía los derechos que creía tener como rey consagrado. Estos clérigos fueron sólidos apoyos para su poder y sus ayudantes más fiables en el gobierno del imperio. Enrique II se comportó siempre de modo autoritario, disponiendo libremente de los bienes eclesiásticos y sustrayendo a las iglesias ricas parte de sus propiedades, para distribuirlas en las diócesis pobres. En 1004 restableció el obispado de Merseburg y en 1007 fundó el de Bamberg. Su deseo era que éste fuera un obispado de misión y, al mismo tiempo, el centro de su poder imperial.

El matrimonio con Cunegunda no dio hijos al emperador, pero no porque, como contó la leyenda más tarde, él hubiera querido celebrar un matrimonio «josefino», sino porque, debido a una enfermedad, la naturaleza le había negado la posibilidad de tener hijos. Así, al morir Enrique II, en 1024 (su cuerpo fue sepultado en Bamberg), el reino pasó a una nueva familia, la del emperador franco o sálico (1024-1125).

Conrado II (1024-1039) era biznieto de Otón el Grande, pero provenía de una rama secundaria, femenina. Elegido a petición del arzobispo Aribo de Maguncia, fue coronado con gran pompa en Roma, durante la Pascua de 1027, junto con su esposa Gisela. Su personalidad tiene los mismos rasgos sacrales y eclesiásticos de su predecesor, cuya línea eclesial y política continuó, de modo consecuente y sin excesivos rigores. El monasterio de Limburg sobre el Hardt y la catedral de Espira fueron fundados por él. Las acusaciones de simonía y de laicismo anticlerical, que le dirigieron por sus ingerencias en la concesión de obispados y abadías y por su política eclesiástica, no están fundamentadas. Conrado II se dedicó también intensamente a llevar a término la reforma de los monasterios.

Enrique III (1039-1056) heredó de su padre un reino fuerte y compacto y, gracias a su enérgica personalidad, lo condujo al punto más alto conocido por el imperio en el Medievo. Como *vicarius Christi* y ungido del Señor, el emperador determinó y dio un carácter unitario a la cultura religiosa y política de la primera Edad Media. Nombró a los obispos del reino y les confirió la investidura con el anillo y el báculo. Promovió enérgicamente la renovación monástica, instituyó con una ley imperial la idea de la tregua de Dios, la *treuga Dei*, y sostuvo vigorosamente la reforma de la Iglesia. Como padrino de bautismo de su hijo Enrique IV eligió, en 1051, al abad Hugo de Cluny. Su personalidad profundamente religiosa sintió intensamente la necesidad de la reforma de la Iglesia. Sus enérgicas intervenciones en la intrincada situación romana llevaron a término la reforma, que de este modo alcanzó una importancia histórica universal.

En Roma había continuado, con ocasionales interrupciones, el vergonzoso juego de las nobles familias de los Crescenzio y los Tuscolano. Estos últimos habían conseguido que fuera elegido pontífice un hombre discutible: el joven Benedicto IX (1032-1045). La figura histórica de este papa fue muy deformada por las calumnias del par-

tido adversario, pero los estudios históricos recientes formulan un juicio más moderado sobre él. En 1045, el partido de los Crescenzio forzó el nombramiento de un antipapa: Silvestre III. Benedicto, expulsado de Roma, cedió la dignidad pontificia, a cambio de una elevada suma de dinero, al arcipreste Juan Graciano, que con esta acción perseguía un fin digno: liberar a la Iglesia de Benedicto. Tomó el nombre de Gregorio VI (1045-1046). No obstante, Benedicto regresó a Roma y en aquel momento había tres papas que luchaban por la suma dignidad.

Llamado por los promotores de la reforma, Enrique acudió a Roma por primera vez en 1046-1047. Después de resolver en el norte de Italia algunos asuntos imperiales urgentes, convocó, en diciembre de 1046, sínodos en Sutri y en Roma, en los que destituyó inmediatamente a los tres papas y propuso a los romanos un nuevo pontífice: el obispo Suidgero de Bamberg, que fue elegido con el nombre de Clemente II (1046-1047). El emperador nombró también a los papas siguientes, que fueros «elegidos», a saber, los obispos alemanes Poppo de Brixen (Dámaso II, 1048), Bruno de Toul (León IX, 1049-1054) y Gebardo de Eichstätt (Víctor II, 1055-1057). Nada muestra el poder del emperador mejor que esta ingerencia en las elecciones de los pontífices. Enrique III era el amo de la Iglesia.

El desarrollo de la Iglesia en la Alta Edad Media (1050-1300)

El sínodo de Sutri significó un momento culminante y, al mismo tiempo, un giro histórico del poder imperial en la Iglesia. En la segunda época de la historia medieval, el dualismo occidental se había ladeado demasiado unilateralmente a favor del imperio. El campo de tensión de la elipsis bipolar estaba perturbado. Si esta línea de poder imperial hubiera continuado, la *libertas Ecclesiae* habría corrido un grave peligro, la Iglesia habría perdido su independencia fundamental y la vida religiosa habría estado sometida a la tutela y al poder estatal. Así, pues, no sólo se debía regular de un modo nuevo la relación existente entre el papa y el emperador, sino que era preciso repensar por entero el comportamiento de la Iglesia con respecto al mundo.

Éste es el sentido de la violenta lucha que pronto entablarán los dos grandes poderes. Este enfrentamiento fue consecuencia de un movimiento de reforma de la Iglesia, que inicialmente tuvo su origen en una pura reflexión sobre la vida monástica y conventual. Este movimiento de reforma se extendió pronto a todos los ámbitos de la vida moral y religiosa y no pretendió sólo algunas innovaciones aisladas, sino que tuvo como objetivo una renovación fundamental de la vida religiosa, política y cultural, de modo que su eficacia se hizo sentir también fuera de la Iglesia. Obligó a precisar nuevamente la relación entre el Estado y la Iglesia y a delimitar los ámbitos de competencia de ambos poderes supremos. Si durante la lucha de las investiduras este esfuerzo tuvo sobre todo un acento eclesiástico-político, debido sobre todo a los objetivos que la corriente de reforma gregoriana trataba de alcanzar dentro de la Iglesia, este movimiento no se limitó en modo alguno, durante su desarrollo, al conflicto entre Estado e Iglesia, sino que abarcó toda la vida espiritual, dando vida en todas partes a nuevas y más diferenciadas formas de existencia religiosa.

§ 25. Cluny y el movimiento monástico de reforma

El más importante movimiento monástico de reforma en la Edad Media se inició en el monasterio borgoñón de Cluny, fundado en 908/910 por el duque Guillermo de Aquitania.

Sabiendo que una de las causas principales de la decadencia de la Iglesia en el siglo IX estaba en la falta de protección y de libertad de los monasterios, que dependían de los nobles y de los grandes prelados, el duque aseguró a su fundación libertad en el gobierno de los asuntos internos y externos. La libre elección del abad y la exención de la jurisdicción del obispo diocesano quedaron garantizadas en el documento de fundación y mediante especiales privilegios de protección pontificios. Rigurosa observancia de la regla de san Benito, severa disciplina ascética, deber de obediencia al abad que presidía la comunidad y especial cuidado en la celebración de la liturgia caracterizaron el espíritu del monasterio de Cluny, que se convirtió en el centro religioso más influyente en la Iglesia, bajo sus grandes abades Berno (909-927), Odón (927-942), Aimardo (942-954), Magiolo (954-994), Odilón (994-1048), Hugo (1049-1109) y Pedro el Venerable (1122-1156).

El monacato tuvo la misión de expresar la distancia cristiana con respecto al mundo y hacer frente al peligro de la secularización en medio de la laicización de la vida espiritual, sobre todo en la época carolingia tardía, pero también sirvió como contrapeso, en el período de los Otones, a la inclinación despreocupada a los placeres del mundo y de la cultura. Por su dinamismo religioso, el monacato ha tenido siempre la energía necesaria para realizar la reforma de la Iglesia desde dentro y asegurar a ésta la vida interior y la libertad espiritual para el cumplimiento de su tarea esencialmente religiosa. El monacato occidental, a diferencia del oriental –de orientación mística–, se sintió cada vez más corresponsable de toda la cristiandad. Así se explica que también el movimiento cluniacense no fuera sólo una pura manifestación monástica, sino que pronto influyera de un modo decisivo en la historia occidental.

Cluny debe su espléndido florecimiento y enorme influencia entre los siglos X y XII a su solidez y dinamismo internos. La vida monástica, no turbada por los asuntos del mundo, pudo desarrollarse de un modo profundo y auténtico dentro de los muros conventuales. En medio del recogimiento y entregados por entero al servicio divino, los silenciosos monjes fueron los grandes orantes de la comunidad occidental. La confraternización con otros monasterios a través de la oración y la intensa participación de la comunidad en los problemas de toda la cristiandad, que constituye el rasgo esencial de la liturgia, preservaron de todo egocentrismo al monasterio de la reforma.

La fuente de su energía no estaba en el desprecio pesimista de la vida, sino en la silenciosa aceptación de un deber espiritual y religioso, que era el de orar por la cristiandad. Pese al rigor de su espíritu de reforma, los cluniacenses mantuvieron una cierta apertura al mundo; cultivaron las ciencias, estuvieron interesados en los desarrollos políticos de su tiempo y mantuvieron contactos con los emperadores y los reyes. El abad Magiolo fue muy estimado por Otón I; Odilón entabló relaciones de amistad con Enrique II; Hugo aceptó ser el padrino de bautismo de Enrique IV y, posteriormente, desempeñó la función de mediador entre éste y el papa.

La reforma empezó a propagarse bajo Odón, el segundo abad de Cluny. Un gran número de monasterios se afiliaron al de Cluny o fueron fundados según sus estatutos. Nació así una gran federación de monasterios, que se mantuvo siempre estrechamente ligada al monasterio central y recibió las directrices y la fecunda inspiración espiritual de éste. El movimiento cluniacense alcanzó su punto culminante en el siglo XI; en el siglo XII formaban parte de su asociación monástica cerca de tres mil comunidades. El espíritu de Cluny se difundió en Francia, Borgoña, Italia, España, Inglaterra y, esporádicamente, también en Alemania; y en todas partes ejerció una profunda influencia en la vida espiritual. Cluny era el corazón religioso de Occidente.

Junto a Cluny surgieron pronto otros movimientos monásticos de reforma, en el espíritu de la espiritualización y profundización de la vida cristiana. El monasterio de Gorze en Lorena, fundado en el 933 por Jean de Vandières, irradió su luz particularmente sobre Alemania, donde reunió a su alrededor a más de ciento cincuenta monasterios. También Brogne, Hirsau, Siegburg y Einsiedeln se convirtieron en centros importantes de movimientos de reforma. Los monasterios alemanes conservaron, mucho más que los cluniacenses, las relaciones que los ligaban a la línea feudal-aristocrática, a la sazón dominante. Los más importantes entre los antiguos monasterios imperiales tuvieron siempre una actitud de reserva, si no de rechazo, frente a la reforma monástica cluniacense, centralista y de carácter antifeudal. Se sentían vinculados por determinados compromisos con la Iglesia imperial otoniana y, en las posteriores luchas entre el emperador y el papa, se pusieron casi siempre de parte del primero.

A este respecto se plantea el problema de la relación histórica entre la reforma cluniacense y la llamada reforma gregoriana. Difícilmente se puede hablar de una influencia directa. Cluny no dio origen a la lucha de las investiduras. En relación con los puntos más

discutidos de la reforma (investidura, matrimonio de los sacerdotes, etc.), no adoptó nunca posiciones extremistas y de entrada no quiso ejercer una influencia política. Tampoco se preocupó de favorecer la pretensión papal de poder supremo, que estaba tan lejos de sus intereses como la idea de cruzada o la propagación de la misión cristiana. Era un movimiento de reforma monástica y eclesial.

No obstante, propició la profundización de la vida cristiana y llamó la atención sobre la importancia de la religión en la vida pública, sobre la posición de la Iglesia y de su jefe supremo, el papa, en el mundo, sobre los abusos eclesiásticos existentes y sobre los grandes deberes de la Iglesia. De este modo, Cluny preparó, si bien indirectamente, el terreno para los desarrollos futuros de la vida eclesial y su acción tuvo una importancia histórica extraordinaria.

§ 26. Reforma gregoriana y lucha de las investiduras

1. *Libertas Ecclesiae*

La reforma gregoriana se distingue de la reforma monástica cluniacense por su orientación eclesiástico-política. Ambas partieron del concepto de la *libertas Ecclesiae*, pero mientras que Cluny consideraba ésta sobre todo como libertad de presiones externas y de los daños que podían causar a su vida interior los príncipes y los obispos, este concepto se amplió pronto y adquirió también un contenido positivo. En efecto, en la concepción medieval germánica, *libertas* era sinónimo de todo lo que el individuo podía positivamente hacer u omitir. Se hablaba de *libertates* para indicar la suma de los derechos y los deberes que el individuo podía reivindicar para sí sobre la base del ordenamiento jurídico o de privilegios particulares: si éstos eran violados por alguien, el individuo luchaba por su restablecimiento.

La *libertas Ecclesiae* pasó a ser el objetivo principal de la reforma gregoriana, que se preocupó sobre todo de liberar a la Iglesia de la indebida ingerencia de los grandes del mundo. El movimiento reformista, que recibió su nombre y su impronta de Gregorio VII, combatió la manera en que eran conferidos por los reyes, príncipes y nobles (investidura laical) los obispados y las abadías, y los vergonzosos abusos que se daban a menudo en la explotación económica de estas dignidades eclesiásticas (simonía). Exigía el restablecimiento de la liber-

tad en el ejercicio del derecho eclesiástico de elección, con el fin de asegurar al clero la independencia para el cumplimiento de sus deberes eclesiales y religiosos. Al mismo tiempo, pretendía que fueran restituidos a la Iglesia sus derechos positivos, para que pudiera ejercerlos sin impedimentos. Pero como no existían aún normas jurídicas que fueran válidas generalmente, fue misión del movimiento reformista el tratar de fundarlas y poner los medios para su puesta en práctica. De este modo se produjo el conflicto con los poderes políticos.

Mientras tanto, gracias a la reforma cluniacense, se había despertado nuevamente la conciencia de la dignidad y la independencia de la Iglesia y de la vida espiritual, y se había reconocido que el recto orden de la sociedad, conquistado en los últimos siglos, se había alterado profundamente debido a la primacía del factor político. Los gregorianos sostenían la prioridad de la Iglesia: así como el alma domina el cuerpo, así también la Iglesia debía estar por encima del Estado. De este modo, junto con la reforma monástica se desarrolló también una reforma político-eclesiástica. Fueron los emperadores germánicos quienes llevaron a Roma el nuevo espíritu. Con los papas alemanes, elegidos por Enrique III, la idea de reforma alcanzó también al papado. El primer pontífice que trabajó en este sentido fue León IX (1049-1054), que supo restituir al papado la autoridad universal y defendió enérgicamente sus derechos primaciales. Cuando Nicolás II consiguió en 1059, con un decreto sobre la elección del papa, liberar a la Iglesia jerárquica de la influencia de los laicos y confió la elección a los obispos cardenales, se comprendió claramente que esta nueva disposición, aun cuando en primer lugar se dirigía directamente contra las maniobras de los partidos de los nobles romanos, afectaba también igualmente al rey y al emperador alemán, cuya intervención en 1046 en Sutri había sido acogida con entusiasmo por parte del abad Odilón de Cluny y de Pedro Damiano, el más ferviente defensor de la reforma. Sin embargo, desde el punto de vista de una idea de Iglesia purificada, esta innovación parecía intolerable. Nicolás II (1058-1061) concedió al rey alemán Enrique IV, con una cláusula un tanto indeterminada, un cierto derecho honorífico sobre la elección papal; pero este privilegio no fue precisado con exactitud y precisamente por esta causa se produjeron después enfrentamientos entre el papado y el imperio.

El decreto para la elección papal fue revisado y ampliado varias veces. Hacia 1100 se estableció que todos los cardenales participaran en la elección del pontífice, y el concilio III de Letrán estableció en

1179 que era necesaria una mayoría de dos tercios. En 1274, el papa Gregorio X introdujo el sistema del cónclave, en el que todos los cardenales electores debían permanecer reunidos, sin contacto alguno con el exterior, hasta el final de la elección. Este principio encontró su codificación en el *Codex Iuris Canonici* de 1917 y de 1983.

La lucha de las investiduras

Con el rey alemán Enrique IV (1056-1106) y el papa Gregorio VII (1073-1085) entraron en la escena histórica los hombres que, como exponentes de dos visiones contrapuestas, entablaron la lucha de las investiduras.

El joven rey estaba plenamente convencido de la «teología imperial» de la dinastía otoniano-sálica, que concebía la dignidad real de un modo sacral, casi clerical, de suerte que su lugar dentro de la Iglesia jerárquica era el vértice. Él mismo se sentía *rex et sacerdos*.

El joven diácono Hildebrando –el futuro Gregorio VII– había acompañado, en 1046, hasta el exilio en Colonia al destituido pontífice Gregorio VI y a la muerte de éste había ingresado en el monasterio de Cluny. En 1050, León IX lo llamó de nuevo a Roma. Desde entonces, Hildebrando se ocupó de la reforma de la Iglesia y, después de la muerte del cardenal Humberto de Silva Cándida († 1061), se convirtió en el jefe indiscutido del partido reformista de la curia. La lucha contra el matrimonio de los sacerdotes y la simonía, y sobre todo contra la investidura laical, constituyeron los puntos fundamentales de su programa. Para él, el rey no era más que un laico, un laico como todos los demás en la Iglesia; como cristiano, era un súbdito de la Iglesia y estaba obligado a obedecer. Según el espíritu de aquel tiempo, esto implicaba la desacralización de la dignidad regia. En cuanto Gregorio se convirtió en papa, formuló en los *Dictatus Papae* (1075) –es decir, las veintisiete tesis incluidas bajo este título en su registro–, su axioma fundamental: el papa es el jefe supremo de la cristiandad; no sólo puede intervenir en los derechos de los obispos, sino que, en razón de su poder supremo, está también por encima de reyes y emperadores, a quienes puede incluso destituir, si es necesario, por motivos ético-religiosos. Aun cuando estos principios pretendían tener inicialmente sólo un significado eclesiástico-religioso, su alcance político era patente.

La lucha de las investiduras ofreció pronto el motivo y la ocasión para poner término a estos conflictos sobre la primacía del poder entre papado e imperio. El joven rey Enrique IV había hecho valer

su derecho real en la elección del obispo de la diócesis de Milán (1072), sin tener en cuenta la prohibición papal. En el sínodo romano de la Cuaresma de 1075, Gregorio renovó con más intensidad la prohibición de la investidura laical y amenazó al rey con la excomunión, retirándole al mismo tiempo cualquier derecho en la concesión de los obispados. Esto significaba la subversión del sistema de la Iglesia imperial otoniana, sobre el cual estaba cimentado el ordenamiento del imperio. Pero Enrique no se preocupó del decreto pontificio y en el sínodo (dieta) de Worms, en enero de 1076, tuvieron lugar escenas dramáticas. Enrique supo incitar a los obispos del imperio a la rebelión contra las revolucionarias reivindicaciones del papa, y a Gregorio VII se le declaró destituido.

Gregorio reaccionó de inmediato excomulgando a Enrique IV y liberando a los súbditos del rey del juramento de fidelidad. Con esta excomunión, que puso al rey fuera de la comunión eclesial, la desacralización del imperio se convirtió en un hecho manifiesto. El mundo contuvo la respiración. Los seguidores de Enrique se disgregaron rápidamente. En octubre de 1076, los príncipes que se habían reunido en Tribur presentaron un ultimátum al rey: si antes de un año no había conseguido que el papa lo liberara de la excomunión, sería destronado y se elegiría un nuevo rey.

En el invierno de 1076-1077, Enrique inició su camino penitencial hacia Canossa. Acompañado de su esposa, su hijo y un escaso séquito, pasó los Alpes, en medio de graves peligros. Mientras tanto, también el papa había partido de Roma hacia Alemania. Gregorio VII se hallaba en el castillo fortificado de la condesa Matilde de Tuscia (Toscana), cuando Enrique llegó a Canossa, en la vertiente septentrional de los Apeninos. Vestido con el sayo de penitente, esperó tres días a las puertas del castillo antes de obtener el permiso para entrar (26-28 de enero de 1077). Gracias a la intercesión de su padrino, el abad Hugo de Cluny, y de la condesa, recibió la absolución de Gregorio, pero con una condición: tanto él como los príncipes alemanes tenían que someterse a la voluntad del papa.

Por el momento, Enrique había vencido. Era de nuevo el dueño de la situación. Pero en una visión de conjunto, Canossa fue para el imperio alemán un duro golpe del que nunca consiguió recuperarse. La dirección de Occidente pasó así del emperador al papa. Gregorio había demostrado que era más fuerte.

En el imperio, pese a que Enrique había sido liberado de la excomunión por el papa, los príncipes alemanes eligieron, en marzo

de 1077, a Rodolfo de Suabia († 1080) como antirrey, y Enrique tuvo que luchar para recuperar la corona. La guerra civil desgarró Alemania. Las relaciones de Enrique con el pontífice empeoraron pronto. En marzo de 1080 fue excomulgado y destituido por segunda vez. Entonces decidió designar un antipapa, Guiberto de Rávena, que tomó el nombre de Clemente III (1084-1100) y sitió Roma. Gregorio VII buscó refugio entre los normandos, en el sur de Italia, donde, exhausto, murió en Salerno el 25 de mayo de 1085. Parecía que el papa había sido derrotado, pero en realidad resultó ser el vencedor.

La lucha continuó también tras la muerte de Gregorio. El problema fundamental de las relaciones entre Iglesia y Estado no era fácil de resolver. Era una cuestión que afectaba profundamente a la estructura general del imperio y de la sociedad. Se escribió mucho acerca de quién debía ocupar el vértice de la unidad política y religiosa, que hasta ese momento, en el imperio sacral, había estado representada por el Estado y la Iglesia. Una separación entre Iglesia y Estado era imposible, como se comprobó cuando Pascual II (1099-1118), en el acuerdo de Sutri (febrero de 1111) con Enrique V (1106-1125), decidió abolir por completo la feudalización de la Iglesia y anular la íntima unión de ésta con el imperio. Según el acuerdo, la Iglesia imperial alemana estaba obligada a restituir al rey todas sus propiedades y derechos, y el rey, por su parte, debía renunciar a toda forma de investidura que, en virtud de este acuerdo, pasaba a ser inútil. La unánime e impetuosa oposición de los príncipes y los obispos alemanes contra este intento –considerado totalmente ingenuo e irrealizable– de dirimir la cuestión, demostró la imposibilidad de restablecer las relaciones sobre la base del cristianismo antiguo. La rueda de la historia no gira nunca hacia atrás. La propuesta fue rechazada.

Sólo quedaba la posibilidad de llegar a una solución de compromiso. Durante las prolongadas discusiones se había aprendido a distinguir el ministerio espiritual de las tareas administrativas –las funciones exteriores, en el mundo o «temporales»–, pero sin separarlas de manera efectiva. En el concordato de Worms de 1122 se trató de resolver el problema de las investiduras proponiendo la idea de una doble investidura: al rey correspondería la investidura temporal con la transmisión de bienes y derechos seculares (regalías, de naturaleza temporal), simbolizada por la entrega del cetro; el soberano, por su parte, tendría que renunciar a la investidura espiritual, que él de-

jaba a la Iglesia; y debería respetar el derecho de elección canónico, que estaba reservado al clero y a la nobleza de la Iglesia episcopal y, a partir del siglo XIII, exclusivamente al cabildo catedralicio. Al rey se le daba la posibilidad de conferir la investidura temporal sólo después de la elección canónica y la investidura espiritual (con el anillo y el báculo), y debía otorgarla antes de la consagración episcopal –en Alemania– o, por el contrario, después de la consagración –en Italia y en Borgoña.

Así pues, no se encontró una verdadera solución al problema central de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. El vínculo feudal entre la Iglesia imperial y el Estado se mantuvo durante toda la Edad Media, e incluso hasta la revolución francesa y la secularización (1803), y con ello permanecieron también los puntos de contacto y de conflicto por los que se podían desencadenar enfrentamientos y luchas en cualquier momento.

3. Consecuencias y efectos

En sus inicios, la reforma cluniacense había aspirado sólo a la libertad y a la independencia de la Iglesia respecto del Estado. La reforma gregoriana alcanzó la equiparación de los dos poderes. Gregorio VII, monje y soberano al mismo tiempo, un dominador nato, continuó el desarrollo de este concepto. De la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal dedujo categóricamente la supremacía de la Iglesia sobre el Estado. En los *Dictatus Papae* estableció el programa eclesiástico-político de los futuros pontífices. Apoyándose en la donación de Constantino, a la sazón considerada auténtica, reivindicó para el papado el dominio sobre el mundo. A partir de entonces, esta concepción del poder dominará el enfrentamiento entre Estado e Iglesia. En Gregorio VII, esta idea no estaba motivada por un bajo egoísmo, sino fundada más bien en una visión del mundo profundamente religiosa. El mismo Inocencio III (1198-1216) subordinó por completo al fin religioso su realización de la hegemonía mundial del pontífice. Obviamente, en estas ideas latía el peligro del abuso de poder, un peligro que la Iglesia no siempre evitó.

Cuando el emperador Federico I Barbarroja (1152-1190) quiso imponer otra vez la idea del dominio universal imperial, estalló un nuevo conflicto entre *imperium* y *sacerdotium*. Su adversario fue Alejandro III (1159-1181) y la enconada lucha se mantuvo durante veinte años: desde la dieta de Besançon, en 1157, hasta la paz de

Venecia de 1177. Cuatro antipapas imperiales, guerras y derramamiento de sangre caracterizaron este infeliz conflicto, que causó mucho sufrimiento a la cristiandad, hasta que, finalmente, se recuperó la paz y el emperador fue liberado de la excomunión que Alejandro le había impuesto ya en 1160.

Actualmente, estas luchas por el poder nos parecen incomprensibles, pero si queremos entenderlas, tenemos que partir del pensamiento de aquella época. Cristo era el único Señor de la cristiandad. Sobre la base de Lucas 22,38 se deducía que existían dos poderes, simbolizados por dos espadas (teoría de las dos espadas), que Cristo había destinado para gobernar el mundo: una espada, temporal, empuñada por el emperador; la otra, espiritual, en manos del papa. Los canonistas y los teólogos de la época gregoriana interpretaron esta teoría de otro modo: sólo el papa poseía ambas espadas, que pertenecían únicamente al poder de la Iglesia; ésta empuñaba la espiritual y prestaba la espada temporal al emperador, con el fin de que éste la usase en nombre de la Iglesia y a favor de ella. El uso de la espada espiritual se expresaba a través de la excomunión.

De esta interpretación eclesiástica unilateral al intento de transformar el orden del mundo occidental cristiano en un inmenso dominio feudal de los papas sobre todos los Estados de Europa, no había más que un paso. Esto condujo necesariamente al conflicto con el imperio. Federico Barbarroja, que dio nueva vida a la antigua idea imperial, pudo oponerse con éxito al predominio pontificio, pero el poderoso papa Inocencio III (1198-1216) consiguió crear una especie de hegemonía mundial del papado que dominó sobre toda Europa, gracias a un sistema de Estados feudales sometidos a la Iglesia. El imperio de los Hohenstaufen sucumbió en esta lucha, pero no mucho tiempo después de la ruina de éstos se derrumbó también el poder universal del papado. En una visión retrospectiva podemos afirmar que aquel poder no ayudó ni a la Iglesia ni a su misión espiritual.

Un efecto inmediato de la reforma gregoriana sobre la vida interna de la Iglesia fue la reafirmación decidida de la posición primacial del papa. A partir de León IX, los pontífices tomaron cada vez con más fuerza las riendas del gobierno de la Iglesia e impusieron su autoridad y su voluntad por medio de los sínodos de reforma reunidos en Roma y fuera de Roma. La organización de la institución de los legados ayudó a la difusión de la reforma y, al mismo tiempo, hi-

zo presente en todas partes la autoridad del papa. Las apelaciones a la Santa Sede se multiplicaron, sobre todo a propósito de las elecciones episcopales controvertidas, y dieron al papa la posibilidad de intervenir directamente en las diócesis. Cuando los electores no llegaban a un acuerdo, el papa podía reivindicar personalmente el derecho de ocupación, sobre la base de la «devolución» (transferencia). La curia castigaba y destituía a los obispos insumisos. A partir del siglo XI, los metropolitanos tuvieron que recoger personalmente su palio en Roma y, desde el siglo XII, prestar un particular juramento de obediencia y presentarse periódicamente en Roma (cada cuatro años) para una *visitatio liminum apostolorum* (visita a las tumbas de los apóstoles). La desacralización de lo político hizo que la línea que separaba a los sacerdotes de los laicos fuera trazada con más precisión. El clero, que ya no estaba sujeto a la directa influencia de los reyes y de los príncipes, fue incluido en una especie de corporación supranacional directamente sometida a la Iglesia universal. En el siglo XIII, el papado tuvo un apoyo importante para su poder en las órdenes mendicantes, que se extendieron por todas partes. Pero también el clero creció fuera de los límites nacionales y la Iglesia universal dio así al Occidente cristiano una nueva conciencia comunitaria.

§ 27. El gran cisma de Oriente

Desde los primeros siglos, el pensamiento greco-oriental y el pensamiento latino-occidental habían tenido desarrollos diversos. Los contrastes eran de orden litúrgico, disciplinar, político-eclesiástico y dogmático. La constitución del imperio occidental bajo Carlomagno y Otón el Grande, la lucha por el culto a las imágenes, las reivindicaciones territoriales de los bizantinos en Italia (Rávena, sur de Italia) y la expansión de los francos en Italia aumentaron las tensiones. Por último, también la nueva conciencia adquirida por la Iglesia occidental, gracias a la influencia de la reforma, agravó la situación.

Cuando el papa alemán León IX (1049-1054) intervino políticamente en el sur de Italia, que en aquel momento los normandos habían empezado a arrebatar a los bizantinos, surgieron nuevos puntos de conflicto y nuevas divergencias. El emperador bizantino Constantino IX y Argiro, su representante en el sur de Italia, se inclinaban

a concluir una alianza con el papa y a luchar juntos contra los normandos. Pero el patriarca Miguel Cerulario de Constantinopla (1043-1058) temía que el papa pudiera usurpar su ámbito de jurisdicción e impidió el acercamiento entre la Iglesia de Roma y la de Bizancio, agudizando los conflictos eclesiásticos. El cierre de las Iglesias y monasterios latinos en Constantinopla, la rígida condena del uso latino del pan ácimo en la celebración de la misa, la cuestión del celibato de los sacerdotes, la introducción del *Filioque* en el Credo y otros factores provocaron nuevos enfrentamientos. Para favorecer las negociaciones con vistas a una alianza y también para rechazar los ataques del patriarca, el papa León envió como legado a Constantinopla al cardenal Humberto de Silva Cándida, a su canciller Federico de Lorena y al arzobispo Pedro de Amalfi. Sobre todo los dos primeros eran fervientes defensores de la reforma.

Las negociaciones con Constantinopla resultaron difíciles desde el principio. Los legados del papa asumieron una actitud demasiado pretenciosa frente al patriarca. Apoyándose sobre la donación de Constantino –que a la sazón era considerada un documento auténtico, no una falsificación, en la misma Constantinopla– y sobre la posición primacial del pontífice, fundada en la sucesión de Pedro, pretendieron el reconocimiento del primado romano de jurisdicción y la observancia de los usos occidentales, que señalaban como los únicos válidos y conformes con la tradición. El ambicioso y calculador patriarca hizo fracasar todas las negociaciones, y al final se negó incluso a recibir a los enviados papales. Entonces Humberto dirigió contra él un vehemente escrito polémico y, con evidente gesto de protesta, el 16 de julio de 1054 colocó la bula de excomunión sobre el altar mayor de la iglesia de Santa Sofía, ante el clero y el pueblo reunidos en la celebración litúrgica central.

La bula de excomunión redactada por Humberto demuestra claramente cómo la Iglesia occidental se había desarrollado siguiendo una dirección nueva y propia, y muestra que los reformadores conocían muy poco la mentalidad de la Iglesia griega. Este acontecimiento nos resulta bastante desconcertante al tener que constatar que, al menos en gran parte, fue provocado por trágicos malentendidos, por defectos humanos y por cuestiones de carácter disciplinar –el conflicto sobre el *Filioque* no fue central–. Todavía hoy se discute si el cardenal Humberto estuvo autorizado para dar pasos tan decisi-

vos. El papa León había muerto el 19 de abril de 1054, y su sucesor Víctor II (1055-1057) no fue elegido hasta el 13 de abril de 1055, de modo que la sede papal estaba a la sazón vacante. Por esta razón, Cerulario no excomulgó ni al papa ni a la Iglesia romana, sino únicamente a los legados. No obstante, esta fractura no se curó nunca.

§ 28. El nuevo espíritu de Occidente

El pujante movimiento religioso, que había tenido su origen en Cluny y en el monacato, ejerció pronto influencia en toda la vida del Occidente cristiano. Pero no resulta fácil captar el carácter verdaderamente cristiano de una época. Éste se manifiesta en múltiples formas de piedad y de amor al prójimo, en el espíritu de sacrificio de los fieles en la caridad y la vida eclesial, en las obras de arte, en la literatura y en la participación en los deberes comunitarios. Ahora bien, una época no debe ser valorada tanto en sus realizaciones externas y visibles, como en el grado de interioridad y de profundidad con que se vive el seguimiento de Cristo y se acoge el mensaje del evangelio.

1. Nuevas formas de monacato

Si se quiere comprender cuál fue la intensidad de la vida religioso-eclesial de un determinado periodo histórico, el indicador más seguro es siempre el nivel de la vida religiosa y su vivencia del ideal de perfección. Si la Alta Edad Media produjo tanta riqueza de nuevas formas monásticas y ascéticas, en el clero y en los laicos, no se debe únicamente a la tendencia religiosa de la época, sino también al deseo de formas más individuales y personales de vida espiritual. Gran número de hombres y mujeres, provenientes de todas las clases sociales, abrazaron la vida monástica. No todos encontraron el cumplimiento de su anhelo en la forma unitaria benedictina, que caracterizó la estructura de la vida monástica de la primera Edad Media. Muchos vivieron también como eremitas en los desiertos, aislados o vinculados a una comunidad. Otros vagaron, haciendo penitencia o predicando. Su ideal era el de la *vita apostolica*: pobreza y libre renuncia al mundo.

a) En Italia vivió Romualdo (951-1027), un ardiente espíritu religioso, un carismático semejante a los de las primeras generaciones cristianas. Su biógrafo relata que deseaba por encima de todo abrazar el mundo entero con su espíritu de penitencia y que «permaneció toda su vida en torno a un eremitorio». En el 972, después de una juventud tempestuosa, ingresó en el monasterio de San Apolinar in Classe de Rávena, su ciudad paterna, para expiar un grave crimen de sangre cometido por su padre. Pero el espíritu del monasterio y la regla benedictina no le parecieron suficientes y entró en la severa escuela del eremita Marino, en una región boscosa, cerca de Venecia. De allí se trasladó al monasterio cluniacense de reforma de Cuixá, en los Pirineos, pero finalmente regresó a su patria para encontrar su propio ideal siguiendo el género de vida de los antiguos Padres del desierto. Para dedicarse a la oración, buscó la soledad en los mortíferos pantanos de los alrededores de Rávena y en los precipicios de los Apeninos. Cuando regresaba de vez en cuando al mundo para predicar la penitencia, lleno de celo santo por Dios y las almas, su entrega a Dios y la gravedad de sus palabras conmovían profundamente a quienes lo escuchaban. El emperador Otón III, Adalberto de Praga y Bruno de Querfurt se sintieron atraídos y conmovidos por su ejemplo. Lo siguieron numerosos jóvenes, para los cuales fundó Fonte Avellana, Camaldoli y otros monasterios, que representaron una singular combinación de vida eremítica y cenobítica. Sólo los neófitos vivían en comunidad, siguiendo la regla de san Benito; los monjes se establecían en ermitas alrededor del edificio central. De los monasterios de san Romualdo salieron después los más ardientes defensores de la reforma de la Iglesia. Pedro Damiano (1007-1072), que desde 1057 fue cardenal y cabeza de la corriente reformista romana, era camaldulense.

En el sur de Italia y en aquella misma época actuó, y no con menor celo, Nilo de Rossano (910-1005), que fundó la célebre abadía de Grottaferrata, cerca de Roma; en Toscana vivió Juan Gualberto (*ca.* 990-1073), que creó un centro de renovación espiritual en Vallombrosa, cerca de Florencia.

También al norte de los Alpes encontramos severas figuras de reformadores. Roberto de Arbrissel (*ca.* 1060-1117), Vital de Savigny (*ca.* 1060-1122) y otros muchos predicadores itinerantes recorrieron Francia y Alemania, siguieron la *vita apostolica* y predicaron la penitencia y la renovación religiosa.

b) Bruno de Colonia (*ca.* 1030-1101) fue el fundador de la orden de los cartujos (1084). Después de una brillante carrera en el obispado de Reims, donde tuvo como alumno al futuro pontífice Urbano II (1088-1099), se retiró completamente de la vida pública y fundó la primera *Cartusia* (Cartuja) en las agrestes montañas de La Chartreuse, cerca de Grenoble, junto con otros seis compañeros. En 1190 fundó otros monasterios también en el sur de Italia, donde se encontró, contra su voluntad, en el séquito del papa Urbano II: entre ellos la cartuja de La Torre en Calabria, donde murió en 1101. Los silenciosos monjes cartujos, cuyo número no fue nunca elevado, mantuvieron siempre el espíritu de verdadera religiosidad y fuerza interior en un clima de oración y en recogimiento interior. Superaron el Medievo y la Reforma protestante sin renunciar a sus principios. Esta orden no ha sido reformada y de ella se dice: «*Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata*».

c) ¿Acaso el deseo ardiente y siempre nuevo de reforma no forma parte de la esencia de la Iglesia peregrina y de sus instituciones?

Los cluniacenses fueron conscientes de ello. Justamente en el mismo siglo en que el espíritu de reforma impregnaba y renovaba la Iglesia occidental, los monjes de Cluny se dedicaron activamente a la reforma del monacato benedictino. La orden cisterciense es una rama reformada de la orden benedictina.

El abad Roberto de Molesmes (*ca.* 1028-1111), bajo cuya guía también Bruno de Colonia dio sus primeros pasos en la vida monástica, fundó en 1098, junto con veinte compañeros, en la zona desértica de Cîteaux un severo monasterio reformado benedictino. Sus sucesores, los abades Alberico (1099-1109) y Esteban Harding (1109-1133), esbozaron los estatutos de la orden (*Charta caritatis*), donde se acentuaba sobre todo la pobreza apostólica, la soledad para dedicarse a la oración y el trabajo manual según un horario regular establecido. Los cistercienses rechazaron el tradicional ordenamiento feudal en sus conventos por los peligros que fácilmente implicaban tales propiedades. El hombre que abrió el camino de este nuevo ideal fue un joven noble borgoñón: Bernardo de Claraval (Clairvaux, *ca.* 1091-1153).

Bernardo fue una de las grandes personalidades a cuya energía espiritual no era posible resistirse. Cuando llamó a la puerta de Cîteaux en abril de 1112, llevaba consigo otros treinta compañeros.

Bernardo impulsó la vida del monasterio y supo imprimir al nuevo ideal una fuerza de expansión insospechada. Ya en 1115 abandonó Claraval junto con doce monjes para fundar otro monasterio. Antes de morir, había dado vida a otros sesenta y ocho monasterios y, en el año de su muerte (1153), la orden contaba ya con 350 conventos; en 1200 eran 530 y en 1500 alcanzaron el número de 700 monasterios masculinos y 900 femeninos. Las comunidades femeninas fueron anexionadas y ligadas a la vida de la orden a finales del siglo XII, aunque ya desde hacía mucho tiempo existían algunos monasterios femeninos (Tart, 1132) que vivían según los estatutos de la orden cisterciense. La insistencia en el trabajo manual y en la dedicación al cultivo de la tierra y a las tareas agrícolas hicieron que la orden adquiriera también una importancia altamente civilizadora, sobre todo en la apertura y la misión en Oriente.

Pero la verdadera misión de Bernardo se desarrolló en la esfera espiritual. Sus objetivos eran la santificación e interiorización del monacato benedictino y la renovación religiosa de toda la Iglesia. En todas partes le pedían ayuda y consejo, y estuvo continuamente en contacto con papas, emperadores y príncipes. Escribió la regla para la orden del Temple; su palabra fue decisiva durante el cisma pontificio del año 1130; la realización de la cruzada de 1147 fue en gran parte mérito de su predicación –pero, una vez que fracasó, le dirigieron numerosos reproches–. Se ha dicho que Bernardo fue el oráculo y el genio religioso de su siglo. Fue un gran reformador y teólogo, pero sobre todo fue siempre un monje y un místico.

3. La reforma del clero secular

El clero secular no quedó exento de la reforma. Recientes investigaciones históricas han puesto claramente de manifiesto la fuerza del movimiento de reforma de los canónigos en los siglos XI y XII, y cómo su objetivo fue sobre todo una verdadera renovación cristiana del espíritu sacerdotal del clero.

Esta obra de reforma afectó primero a los miembros de los cabildos de las catedrales y de las colegiatas. En una época en que existían pocas parroquias externas autónomas, y en que la mayoría de los clérigos se concentraban aún en la iglesia episcopal o en las iglesias centrales de las parroquias originarias, para poder celebrar en ellas los actos litúrgicos, era sumamente importante encontrar un ordenamiento que regulase la vida de estos canónigos de colegiatas.

Cuando era obispo de Hipona, ya Agustín había dado a los clérigos que vivían junto con él una sólida regla (*kanon*). Más tarde, a este género de vida se le dio el nombre de *ordo canonicus* (= estado de canónigo), correspondiente al *ordo monasticus* (= estado de monje). Esta forma de vida espiritual se inspiraba a todas luces en el ideal protocristiano de la *vita communis* en el seguimiento de los apóstoles. A los canónigos no se les prohibía tener una propiedad particular, pero sí a los monjes. No hacían ningún voto monástico, pero la vida comunitaria exigía un orden de vida determinado y la obediencia a los superiores. Sólo así se podía garantizar la celebración solemne del servicio divino en las iglesias de las catedrales y de las colegiatas.

Dado que las comunidades de clérigos fueron adquiriendo mayor libertad y, con ésta, también una cierta relajación moral, se hacían necesarios siempre nuevos esfuerzos de reforma. Bonifacio y Carlomagno atendieron a estas necesidades. En el 768, el obispo Crodegango de Metz escribió una nueva regla canónica. Un *Capitulare* del 805 exigía que todo el clero del reino de los francos viviera *monastice*, es decir, en el estado monástico, o bien *canonice*, esto es, en comunidad. En el 816, Ludovico Pío promulgó desde Aquisgrán su propia regla (*Institutio canonica*). Lamentablemente, la reforma no duró mucho tiempo y muy pronto se vio arrastrada por la decadencia del imperio carolingio. En los siglos IX y X, los patrimonios comunes pertenecientes a las catedrales y a las colegiatas fueron divididos en prebendas individuales y la *vita communis* fue abandonada.

La reforma gregoriana trató de hacer realidad de nuevo las antiguas aspiraciones. Un sínodo romano de 1059, presidido por Hildebrando, el futuro papa Gregorio VII, ordenó a todos los clérigos de los cabildos catedralicios y de las colegiatas que renunciaran a las propiedades particulares y observaran rigurosamente la regla. Los canónigos que aceptaron las decisiones del sínodo fueron llamados «canónigos regulares» o «canónigos regulados». Los otros eran llamados «canónigos seculares». Los reformadores se empeñaron en que todos los canónigos adoptaran la regla de Agustín. Recientes estudios históricos han puesto de manifiesto la extraordinaria fecundidad del movimiento de reforma: en la Edad Media los canónigos regulares de las colegiatas fueron aproximadamente 4.500. Importantes centros de capitulares fueron San Juan de Letrán, los canónigos agustinos del Gran San Bernardo, la congregación de San Víctor en París, los canónigos del Santo Sepulcro en Jerusalén, los crucíferos y otros muchos. Todos perseguían el objetivo de configurar lo

más posible el clero según el ideal apostólico: la reforma gregoriana quiso promover sobre todo la santificación del clero secular. La particular insistencia en el sacerdocio sacramental y en la posición que éste tenía en la Iglesia presuponía la renovación interior del clero secular. Pobreza apostólica y celibato, obediencia a la autoridad espiritual, conciencia del ordenamiento jerárquico de la Iglesia, formación teológica y conducta irreprensible debían ser las características del sacerdote con cura de almas.

El papa Urbano II (1088-1099), que era un monje cluniacense, pensaba que la reforma del clero era aún más importante y más urgente que la reforma de las órdenes religiosas. El arzobispo Conrado I de Salzburgo exigió hacia 1140 a todo su clero que no pertenecía al *ordo monasticus* que viviera observando una regla. También Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), un celoso reformador, quiso imponer obligatoriamente la regla de los canónigos de san Agustín para todos los clérigos seculares. Durante un cierto tiempo pareció que el movimiento debía englobar a todo el clero.

La más amplia y la más importante de estas comunidades de canónigos fue la orden premostratense, fundada por el canónigo Norberto de Xanten (1082-1134), de la Baja Renania. De noble cuna, en la juventud se le ofrecieron grandes posibilidades en la corte del emperador Enrique V, pero en 1113 rechazó el obispado de Cambrai, que le habían brindado, y en 1115 decidió de improviso cambiar de vida. Buscando una nueva forma de vida, ingresó primero en el monasterio benedictino de Siegburg y residió cerca de un eremita, que llamó su atención sobre la urgencia de la reforma del clero y lo ayudó a comprender que su misión era la de reformar la vida sacerdotal. Norberto recorrió Francia durante algunos años predicando la penitencia, consciente de que la victoria sobre las herejías que se difundían entre los fieles cristianos sólo sería posible acercándose al pueblo en la pobreza de Cristo. En 1120 fundó cerca de Laon el convento de Prémontré, que no debía ser propiamente una verdadera comunidad monástica, sino más bien una comunidad de canónigos que vivieran según la regla de san Agustín. Como misión extraordinaria les confió la santificación del clero, la cura de almas y la predicación al pueblo. Para cumplir esta misión, debían realizar previamente unos estudios teológicos fundamentales. En 1156, la nueva orden de los premostratenses contaba más de cien comunidades. Norberto, entregado por entero a la vida activa, fue elegi-

do en 1125 arzobispo de Magdeburgo. De inmediato incorporó en el arzobispado a sus canónigos y, al mismo tiempo, les dio un nuevo campo de actividad misionera, al este del río Elba. Junto con los cistercienses, los premostratenses contribuyeron en gran medida a la misión y a la civilización de estos países.

También los laicos, animados por el nuevo espíritu de reforma, participaron en la renovación de la vida de la Iglesia. El pujante impulso religioso encontró su expresión, por un lado, en el movimiento de las cruzadas y, por otro, en el movimiento de pobreza. En ellos nos centramos a continuación.

§ 29. El movimiento de las Cruzadas

El núcleo religioso del movimiento de las cruzadas es indiscutible, ya que nació de la nueva conciencia comunitaria cristiana de Occidente, suscitada por la reforma gregoriana. Pero en las cruzadas estuvo también presente una fuerte dosis de ímpetu caballeresco que a veces se desfogó en matanzas indignas de cristianos, lo cual las convirtió en los acontecimientos más crueles del Medievo. Hay que valorar imparcialmente ambos elementos, aun cuando no siempre alcanzaran el equilibrio interior.

1. Las Cruzadas

Los ideales que empujaron a la caballería occidental a reconquistar Tierra Santa y a luchar contra el islam fueron originaria y profundamente cristianos y misioneros. La conquista de Jerusalén por parte de los turcos seljúcidas (1071), que arrebataron la ciudad a los fatimíes, y las continuas quejas de los peregrinos sobre los múltiples obstáculos puestos por los nuevos dominadores a sus viajes en Tierra Santa fueron un aldabonazo para la conciencia de todos los cristianos. Además, los enemigos presionaban amenazadoramente sobre Constantinopla y el emperador Alejo I (1081-1118) tuvo que dirigir una conmovedora petición de ayuda a la Iglesia occidental de Roma. El papa Urbano II (1088-1099) no permaneció insensible y dirigió, en 1095, en los sínodos de Piacenza y de Clermont, un apasionado

llamamiento a la cristiandad latina, que despertó enormes energías. La gran idea religiosa, superando todos los límites nacionales, unió a los pueblos occidentales cristianos, que se aliaron para ayudar a los cristianos orientales y arrebatar al islam el país donde Cristo había vivido y había anunciado su mensaje de salvación. Con un grito entusiasta: *Deus lo vult*, «Dios lo quiere», el papa arrastró a los cristianos y se puso a la cabeza del movimiento. Esto sucedía precisamente en el momento en que tanto el emperador Enrique IV como el rey francés Felipe I se hallaban excomulgados y, por tanto, fuera de la comunidad cristiana. Así, al pontífice le correspondió guiar este movimiento de los pueblos occidentales, apenas 50 años después de que el sínodo de Sutri (1046), gracias al emperador Enrique III, salvara al papado de la decadencia y lo encauzara de nuevo hacia su misión universal. El llamamiento del papa suscitó un eco insospechado y dio vida a un movimiento religioso de masas que, a pesar de numerosos contragolpes, sobrevivió durante siglos y no perdió su pujante entusiasmo hasta que se produjo la ruptura de la unidad occidental, al final de la Alta Edad Media.

a) *Primera cruzada* (1096-1099). La cruzada propiamente dicha estuvo precedida de una marcha de tropas de campesinos, sin organización ni jefes. A su paso por Renania se abandonaron, en su exaltación fanática, a sanguinarios pogromos de judíos. También durante la posterior marcha a través de los Balcanes, las masas sin caudillo de los campesinos cometieron horribles excesos contra las poblaciones nativas. La mayoría de aquellos campesinos murieron en Hungría. Los supervivientes, guiados por Pedro de Amiens, el Ermitaño, que había predicado la cruzada, llegaron a Asia Menor, pero en el primer asalto de los turcos seljúcidas fueron completamente destruidos y aniquilados.

El cuerpo principal del ejército, formado por caballeros que provenían casi exclusivamente de países latinos, llegó por diferentes caminos a Constantinopla. Sus jefes eran los príncipes Raimundo IV de Tolosa, Godofredo de Bouillon, Roberto II de Normandía y el normando Bohemundo de Tarento. Con enormes fatigas y tras luchas encarnizadas y cruentas, conquistaron Jerusalén en julio de 1099. Pero se abandonaron a una terrible matanza, que empañó sus esfuerzos. Las fuentes contemporáneas nos ayudan a comprender

cómo se pudieron cometer tales excesos, en los que ni siquiera se respetó la vida de mujeres, niños y ancianos: las excesivas penalidades de la marcha a través de los peñascales quemados por el sol y las continuas emboscadas habían infligido a los caballeros muchas pérdidas; la amargura contenida y la sobreexcitación se desahogaron en el asalto a la Ciudad Santa, provocando una masacre de los infieles, de todo punto indigna de cristianos. Desde el punto de vista del evangelio, su comportamiento es sin duda alguna inexcusable. Pero tales excesos, debidos a la insuficiencia humana, se repitieron también lamentablemente en las demás cruzadas.

El resultado de la primera cruzada fue la fundación de Estados cruzados: por ejemplo, del reino cristiano de Jerusalén (1099-1291), instituido según el modelo francés como un Estado feudal, con principados cruzados más pequeños, como el principado de Antioquía (1098-1268) y los condados de Edessa (1098-1144) y de Trípoli (1102-1289). Godofredo de Bouillon fue elegido primer «protector del Santo Sepulcro». En 1099 derrotó en Ascalón al sultán egipcio. A Godofredo le sucedió su hermano Balduino I (1100-1118), que tomó el título de rey cristiano de Jerusalén. El reino alcanzó su mayor extensión con Fulco de Anjou (1131-1143).

b) *Segunda cruzada* (1147-1148). Bernardo de Claraval se empeñó particularmente en su realización y ganó para esta causa a los reyes de Francia y Alemania (Conrado III). Esta cruzada terminó con una tremenda catástrofe del ejército franco-alemán, que fue aniquilado por los turcos en sucesivas batallas. Jerusalén pasó nuevamente a manos musulmanas en 1187.

c) *Tercera cruzada* (1189-1192). Un nuevo y poderoso ejército de cruzados, bien pertrechado, partió hacia Oriente para reconquistar la Ciudad Santa, guiado por el emperador Federico I Barbarroja. En Iconio consiguió una victoria sobre los turcos. Pero cuando el emperador se ahogó en el río Salef en 1190, el ejército, carente de jefe, no pudo obtener más victorias. El rey inglés Ricardo Corazón de León y el rey francés Felipe II no pudieron reconquistar Jerusalén, pero estipularon en 1192 un armisticio con el sultán Sala-

dino, gracias al cual se permitía que los peregrinos cristianos visitaran pacíficamente Jerusalén.

d) La *cuarta cruzada* (1202-1204), proclamada por el papa Inocencio III en 1098 y preparada en Francia con la correspondiente predicación, debía dirigirse primero, por motivos estratégicos, contra Egipto. Contrariamente a la voluntad del papa, la expedición fue desviada hacia Constantinopla por los intereses comerciales de los mercaderes venecianos y se inmiscuyó en las luchas por el trono en Bizancio. Cuando, después de la primera conquista de la ciudad (1203), la cuestión relativa al trono fue liquidada por una rebelión antilatina, los jefes de la cruzada decidieron la eliminación del imperio bizantino. Tuvo lugar una segunda conquista (abril de 1204), en la que la ciudad fue saqueada y devastada por los cruzados. Se fundó entonces un «imperio latino de Constantinopla» (propiamente *Romania*), que subsistió hasta 1261. Debido a este brutal e irresponsable comportamiento, la división entre la Iglesia oriental y la occidental se hizo aún más profunda e insalvable y no se pudo llevar a cabo la unión.

e) La inutilidad y la falta de sentido de esta última empresa suscitaron en Occidente dudas sobre la oportunidad de proseguir expediciones cruzadas armadas. Empezó a abrirse camino la idea según la cual Dios prefería servirse de niños y vírgenes inermes antes que de sanguinarios guerreros. Nació así la *cruzada de los niños* de 1212, en la que miles de niños y niñas de Francia y Alemania se encaminaron hacia Tierra Santa. Como era de esperar, la fanática iniciativa terminó en una horrible tragedia. Ya en Italia la expedición empezó a dispersarse. Muchos niños no pudieron seguir adelante, las niñas sufrieron abusos por parte de algunos desalmados. Los supervivientes, que se reunieron en Marsella y en Brindisi para emprender la travesía, fueron vendidos como esclavos en Alejandría por armadores sin escrúpulos. Francisco de Asís comprendió el núcleo bueno de esta idea, a saber, la oportunidad de reemplazar las violentas represiones y conquistas por la misión pacífica, y visitó personalmente al sultán en Damieta, para anunciarle el mensaje del evangelio. Aun cuando su predicación tampoco obtuvo éxito y los ejércitos enemigos siguieron desgarrándose cruentamente –los cristianos cometieron una te-

rrible masacre durante la conquista de Damieta, en 1219; pero después fueron hechos prisioneros y tratados generosamente por el sultán, que les dejó con vida–, en este viaje de Francisco tuvo origen la pacífica misión franciscana en Tierra Santa.

f) *Quinta cruzada* (1228-1229). Fue una empresa privada del emperador Federico II, que se hallaba excomulgado. Por medio de negociaciones con el sultán egipcio consiguió que Jerusalén fuera restituida a los cristianos. Pero la Ciudad Santa se perdió definitivamente en 1244.

g) *Sexta cruzada* (1248-1254). El rey de Francia Luis IX, el Santo, trató en primer lugar de vencer a Egipto para conquistar después Tierra Santa. En abril de 1250, cerca de El Cairo, el ejército francés fue derrotado y los supervivientes, con el rey, fueron hechos prisioneros. En 1269/1270, Luis emprendió una nueva cruzada contra Túnez, pero también fracasó. La gran época había pasado. Acco y los últimos baluartes de los Estados cruzados se perdieron definitivamente en 1291.

2. Las órdenes militares

El profundo dinamismo religioso del que procedía el movimiento de las cruzadas dio origen a uno de los fenómenos más característicos de la Edad Media: el monje-caballero. Las tres grandes órdenes militares nacieron de la inmediata experiencia de la cruzada en Tierra Santa. Además de los tres votos monásticos comunes –pobreza, castidad y obediencia–, los caballeros asumieron en sus estatutos el deber de servir a los peregrinos exhaustos y enfermos, y de proteger los lugares santos contra los infieles.

La orden de los sanjuanistas u hospitalarios fue fundada en 1099, como fraternidad, en el Hospital de San Juan de Jerusalén y, en 1120, pasó a ser orden (hábito: manto negro con una cruz blanca). En 1291, la sede de la orden se trasladó a Chipre, después a Rodas (1309), y finalmente (1530) a Malta; de esta última sede recibió el nombre de «orden de Malta».

La orden del Temple fue fundada en 1118 por ocho caballeros franceses cerca del templo de Salomón (por esta razón son llamados «templarios») (hábito: manto blanco con una cruz roja). En 1291 se

trasladó también a Chipre; en 1311/1312 se vio envuelta en las intrigas del rey francés Felipe IV y fue disuelta en el concilio de Vienne.

La orden teutónica, fundada por algunos ciudadanos de Bremen y de Lübeck en 1189/1190 como confraternidad hospitalaria, fue transformada en orden militar en 1198. Bajo el gran maestre Hermann de Salza (1210-1239) estableció su campo de acción, y pronto también su sede, en Prusia (en Marienburg, desde 1309). La difusión del cristianismo en los países bálticos y la fundación del Estado de la orden fueron a partir de entonces sus misiones (hábito: manto blanco, cruz negra). En 1525 el gran maestre Alberto de Brandeburgo se adueñó del país y lo transformó en un ducado protestante secular.

3. Balance

En una visión de conjunto se cuestiona la importancia del movimiento cruzado. Aun cuando su éxito militar fue más bien escaso –habida cuenta del inmenso sacrificio de energías y vidas humanas–, no hay que pasar por alto su alcance ideal. Las cruzadas fortalecieron extraordinariamente la conciencia comunitaria occidental, ampliaron el horizonte europeo y, gracias al encuentro con la cultura bizantina y oriental, y sobre todo a los contactos con el mundo islámico, impulsaron las ciencias. El resultado fue un intenso intercambio de toda clase de bienes culturales y económicos; el brillante progreso de la filosofía y la teología occidentales en la escolástica no sería imaginable sin este encuentro con Oriente.

Las cruzadas ejercieron una influencia profunda y duradera sobre la vida de piedad occidental. Al tomar la cruz por amor a Cristo, los cruzados tuvieron que afrontar peligros y fatigas en el viaje de ida y vuelta a Tierra Santa. En su *peregrinatio religiosa* quisieron seguir la vida pobre del Redentor que carga con la cruz, y dieron nueva vida a la idea del seguimiento de Cristo en pobreza y penitencia, también en su misma patria. Una nueva forma de devoción personal reemplazó a la experiencia religiosa comunitaria de la primera Edad Media. La Sagrada Escritura se leyó con ojos nuevos y nació el movimiento de pobreza.

§ 30. Movimientos de pobreza, herejías e Inquisición

1. El biblicismo y el seguimiento de Jesús

Las reformas monásticas de los siglos X-XI habían manifestado la exigencia de volver a la pobreza apostólica de la Iglesia primitiva. La *vita apostolica* estaba estrechamente ligada al ideal de una vida pobre de predicador itinerante, según el ejemplo de Cristo y de sus apóstoles. Debido a la influencia ejercida por las cruzadas, este deseo favoreció el desarrollo de un movimiento popular que se extendió por todos los países occidentales. La imagen del Salvador pobre quedó impresa no sólo en quienes habían regresado de Tierra Santa, sino también en quienes habían permanecido en sus respectivos países, e incitó a unos y otros al seguimiento de Cristo. Se despertó un nuevo interés por el evangelio. Monjes y clérigos se dedicaron a la lectura de la Biblia; pero también los laicos se reunían en pequeños grupos para recibir enseñanzas y explicaciones. Querían conocer la vida de Cristo y de los apóstoles directamente, tal como la relata la Escritura. El pueblo cristiano tenía hambre de la palabra de Dios y no dudaba en afrontar largos viajes para poder escuchar a grandes predicadores como Bernardo de Claraval o Norberto.

Es cierto que el contraste existente entre la vida pobre de Jesús y la Iglesia institucional de aquel tiempo saltaba a la vista. La Iglesia feudal del Medievo era rica no sólo en Alemania, donde los obispos eran príncipes, sino también en Francia, en Inglaterra y en Italia. En todas partes, los obispados y las abadías se hallaban en manos de nobles y poderosos. El clero, que determinaba la vida espiritual, estaba estrechamente vinculado a los señores feudales. Pero en las prósperas ciudades estaba empezando a surgir una clase burguesa, consciente de su importancia y que ya no se abandonaba sin reservas a los guías espirituales. En la Iglesia se despertó la conciencia de los laicos, que querían formarse una opinión personal sobre las cuestiones religiosas y para ello recurrían a la Biblia. Mientras su búsqueda se enmarcara dentro del ámbito eclesial y estuviera al servicio de una reforma interior, podía tener efectos beneficiosos. Pero también se corría el peligro de que se ligara a teorías heréticas y contrarias a la Iglesia y produjera nuevos daños. La cuestión era si la Iglesia iba a ser capaz de asumir este movimiento o si éste se dirigiría contra ella.

2. Movimientos de pobreza. Valdenses y cátaros

a) El celoso reformador de los Países Bajos, Tanquelmo, contrario a toda forma de posesión de los clérigos, no se limitó a censurar enérgicamente la vida mundana de los religiosos, sino que terminó dirigiendo una lucha espiritualista contra la jerarquía y la Iglesia sacramental, y rechazó la eucaristía. El pueblo le dio muerte en 1115, pero su doctrina herética pervivió. Norberto predicaba aún contra ella en 1124 en las cercanías de Amberes. También Arnaldo de Brescia, el radical predicador italiano, exigía una Iglesia pobre y sin bienes, y dirigió públicamente sus críticas al papado. Tras interesarse por la actividad política en la ciudad de Roma, se vio arrastrado por el mecanismo de la alta política. El emperador Federico I Barbarroja lo hizo ajusticiar en 1155. Sus seguidores, los arnaldistas, se unieron después en gran número a los valdenses y a los cátaros.

b) Los *valdenses* proceden del rico comerciante Pedro Valdo de Lyon. Hacia 1170/1175 descubrió, leyendo Mt 10,1-15, el ideal de pobreza y donó su patrimonio, para poder iniciar mejor un riguroso apostolado de pobreza y predicar la penitencia. Sus seguidores se llamaron *pauperes Christi*, pobres de Cristo, o «pobres de Lyon». Su predicación, que ciertamente partía de intenciones puras, no estuvo exenta de exageraciones y de duras críticas a la vida de aquel tiempo y ocultaba peligros para la fe. El obispo de Lyon la prohibió, porque los seguidores de Valdo eran laicos y no estaban cualificados para hablar de cuestiones de fe. Valdo recurrió al papa. Se presentó en el concilio III de Letrán (1179) y fue autorizado por el papa Alejandro III, que compartía su ideal de pobreza, a predicar la penitencia, siempre y cuando evitara toda forma de proclamación doctrinal. Ahora bien, esta condición era flexible e indeterminada. El obispo le echó en cara a Valdo que no la había respetado y por segunda vez le prohibió predicar. Valdo se dirigió a Roma de nuevo, pero esta vez Lucio III reaccionó duramente. En 1184 le prohibió toda forma de predicación y desautorizó por completo su movimiento, que mientras tanto había asumido formas radicales. Valdo se negó a obedecer y, apelando a su vocación interior y a la misión personal recibida de Cristo, replicó que sólo quien lo había dado todo y vivía en absoluta pobreza tenía derecho a proclamar el mensaje de Cristo. El papa respondió con la excomunión y la persecución. El movimiento valdense, reducido a la clandestinidad, desarrolló una hostilidad cada vez

más fuerte contra la Iglesia y acogió doctrinas heréticas. Valdo murió hacia 1206. Los supervivientes de su movimiento se asociaron después a la Iglesia protestante italiana.

c) Hacia 1170 aparecieron por primera vez en Bélgica y en los Países Bajos las llamadas *beguinas*, mujeres piadosas que se dedicaban a la oración y a la lectura de la Escritura, realizaban trabajos manuales, se ocupaban del cuidado de los enfermos y de la educación de las niñas y, aunque no habían hecho verdaderos votos monásticos, vivían en comunidad, en las llamadas «cortes de beguinas». Por amor a Cristo, estaban totalmente entregadas a las obras de amor al prójimo. En la región de Milán, los tejedores se unieron a comunidades religiosas análogas, los humillados. Siguiendo el modelo de las primeras comunidades cristianas (Hch 2,44), formaron asociaciones productoras que rechazaban toda forma de propiedad privada. También los humillados asumieron poco a poco tendencias más radicales, pero Inocencio III consiguió en 1201 incorporar el movimiento en la Iglesia y encauzarlo bajo una guía espiritual. Una parte de ellos se unieron a comunidades monásticas que vivían según la regla de Agustín; otros siguieron viviendo en el mundo, pero participaban en las prácticas religiosas de estos monasterios y permanecían unidos a ellos en comunión de oraciones: fueron los precursores de la «tercera orden». En 1216, la diócesis de Milán tenía 150 conventos de humillados. La orden subsistió hasta 1571.

d) Mientras que todos estos grupos religiosos tenían en común la misma matriz cristiana, el movimiento de los *cátaros* hundía sus raíces en una forma de maniqueísmo dualista, de naturaleza esencialmente no cristiana. Los paulicianos armenios, que en el siglo IX se habían trasladado de Bizancio a los Balcanes, llevaron consigo antiguas teorías gnósticas, reelaboradas en Macedonia por el sacerdote Bogomilo en la primera mitad del siglo X. Los cátaros sostenían que el mundo había sido creado por el diablo, es decir, por el Dios malo del Antiguo Testamento, y estaba dominado por él. También las almas puras de los hombres habían sido encarceladas en la materia mala. El Dios bueno del Nuevo Testamento había enviado a Jesucristo, uno de sus ángeles, para enseñar a los hombres la manera de liberarse y entrar como «puros» (*katharoi* = cátaros) en su verdadera patria, el cielo. Para ello necesitaban la ascesis y el completo recha-

zo del mundo. Todo contacto con la materia mala causaba impureza y la creación entera era, en sí misma, pecaminosa. Los «perfectos» debían evitar escrupulosamente, amén del matrimonio, las relaciones sexuales, los placeres de la carne, toda forma de trabajo manual, los bienes y las riquezas materiales.

Estas doctrinas, traídas por los comerciantes y los cruzados que regresaron a su patria, penetraron en el siglo XII en Occidente y se difundieron rápidamente en Alemania (Colonia, 1143), Inglaterra, Francia e Italia, donde se combinaron con algunas doctrinas cristianas. Sus partidarios se organizaron según el modelo de la Iglesia católica y tuvieron una jerarquía y obispados. En 1167 tuvo lugar en Tolosa un gran concilio de los cátaros. A la rica Iglesia católica, llena de bienes temporales pecaminosos, le contrapusieron su Iglesia pobre, que condenaba toda posesión. Se asociaron así a las ideas de muchos reformadores radicales, que soñaban con una Iglesia evangélica y pobre, y lograron hacer creer al pueblo sencillo que su desprecio del mundo, no cristiano y dualista, expresaba la imagen ideal de ascetismo cristiano. En suma, se consideraban los cristianos ideales, los únicos que llevaban una vida ascética ejemplar, mientras que la Iglesia católica era la sinagoga de Satanás, los sacerdotes eran pecadores hipócritas y los sacramentos eran obra del diablo.

Con la misma actitud categórica luchaban también contra el Estado. Para ellos, el emperador era el enviado de Satanás y los príncipes eran sus ayudantes. Su vigorosa propagación en el sur de Francia, particularmente en la región de Albi (de ahí el nombre de albigenses), los llevó pronto a aliarse con los nobles, que se estaban preparando para la lucha contra el reino francés. La tensión estalló en las sanguinarias guerras, medio religiosas medio políticas, contra los albigenses (1209-1229).

La Inquisición

También la represión de los herejes y la Inquisición (del latín *inquisitio*, «indagación»), que se desarrollaban en aquel momento, han de ser vistas a la luz de este doble aspecto de la ofensiva contra la Iglesia y el Estado. Dado que los cátaros atacaban tanto a los fundamentos político-sociales como a los religiosos de la sociedad cristiana, Estado e Iglesia se unieron para combatir contra ellos. Ya en 1197, el rey Pedro II de Aragón declaró oficialmente que los cátaros debían ser

considerados enemigos del Estado y ordenó que fueran quemados en la hoguera. El rey Luis VII de Francia y el rey Enrique II de Inglaterra presionaron, en 1179, en el concilio III de Letrán hasta que éste aprobó duras medidas contra los herejes, que debían ser castigados con la confiscación de los bienes y la privación de la libertad y, si era necesario, sometidos por la fuerza de las armas. Lucio III concluyó en 1184 un pacto con Federico I Barbarroja, según el cual la Iglesia tenía que castigar a los herejes del imperio con la inmediata excomunión y el emperador tenía que desterrarlos de su reino; además, los cátaros debían ser investigados por parte de los obispos y sometidos al juicio de las autoridades civiles para ser castigados. Es inútil preguntarse si en ello tuvieron mayor peso las consideraciones políticas o las religiosas. En un mundo como el medieval, que formaba una perfecta unidad político-religiosa, el poder espiritual y el temporal tenían que actuar de común acuerdo, en cuanto se percibiera un ataque contra su común fundamento cristiano.

Una vez que fracasaron los intentos de convertir a los albigenses o cátaros y el legado pontificio había sido asesinado en 1208, Inocencio III anunció en 1209 una cruzada contra los herejes. La terrible guerra, indigna de cristianos, se prolongó durante veinte años y exigió de ambas partes un gran número de víctimas. Ciudades enteras quedaron despobladas y vastas regiones fueron devastadas. La cultura provenzal quedó aniquilada. Al terminar el conflicto, parecía que la herejía había sido extirpada, pero la Inquisición necesitó todavía muchos decenios para llegar a ser dueña de la situación. La monarquía francesa se benefició de esta guerra; ella fue la verdadera vencedora, porque los intereses fundamentales, más que de defensa de la religión, eran de naturaleza político-dinástica.

Bajo Inocencio III se organizó la Inquisición como tribunal eclesiástico. En determinados casos, la autoridad tenía que proceder de oficio contra un pecador o un delincuente, sin esperar a que fueran acusados (proceso de acusación); estaba obligada *ex officio* (actuación de oficio) a localizarlos y llevarlos a juicio. La aplicación de este procedimiento contra los herejes llevó en 1231 al nombramiento de inquisidores pontificios (constitución *Excommunicamus*), que debían buscar a los sospechosos de herejía. Ya en 1224, Gregorio IX y el emperador Federico II habían promulgado conjuntamente una ley inquisitorial para Lombardía, según la cual la autoridad civil debía encarcelar a quien el obispo le hubiera presentado como hereje

para ajusticiarlo, en caso de que persistiera en su error. La entrega del hereje al brazo secular tenía como consecuencia inevitable el castigo del culpable. El hecho de que la Iglesia, al entregarlo, pidiera al poder civil que salvara la vida del imputado, no era sino un «horrendo formalismo y una pura ficción». Si el tribunal secular se negaba a proceder a la ejecución del condenado, él mismo se hacía sospechoso de herejía. En 1252, Inocencio IV autorizó a los inquisidores a usar también la tortura, si lo consideraban necesario para arrancar una confesión de herejía (constitución *Ad exstirpanda*).

De este modo empezó uno de los más tristes capítulos de la historia de la Iglesia. No se pusieron límites a las prácticas inhumanas de los brutales torturadores. Se derramó mucha sangre inocente y hubo un exceso de atrocidades y de sufrimientos infligidos por seres indignos de llamarse humanos. Cuando más tarde esta temible institución fue puesta también al servicio de un manifiesto delirio, la insensata creencia en la brujería, se alcanzó el nivel más bajo. Ciegos fanáticos, que creían actuar en nombre de Jesús, el Señor misericordioso del Sermón de la montaña y de la buena noticia de la redención, causaron a la humanidad sufrimientos sin fin. Podemos constatar estos hechos con profunda vergüenza y consternación, pero no podemos comprenderlos.

No obstante, si nos preguntamos cómo se pudo llegar a esto, hemos de tener en cuenta varios elementos. Al hombre medieval, el hereje religioso le parecía semejante a un revolucionario político, que con su ataque constituía una amenaza para los fundamentos sobre los cuales la Iglesia y el Estado fundaban su existencia en la sociedad occidental. Es cierto que hubo teólogos, sobre todo Tomás de Aquino (1225-1274), que condenaron enérgicamente la coacción religiosa. Pero si pensamos en la alta consideración en que se tenía la verdad en general, y la verdad religiosa en particular, que se identificaba únicamente con la verdad cristiana, hemos de preguntarnos, de una manera muy distinta de cómo lo haríamos hoy, qué medidas se debían tomar contra quienes la negaban o la cuestionaban. Dado que existe una sola verdad objetiva, ¿se le presta un mejor servicio con la dureza o con el amor indulgente? El creyente medieval estaba convencido de que era necesaria la primera. También los reformadores Martín Lutero, Philipp Melanchthon y, sobre todo, Juan Calvino, pensaron y actuaron del mismo modo. Los procesos contra los herejes y las persecuciones contra las brujas continuaron en la Edad

Moderna, en Wittenberg y en Ginebra, igual que en Colonia y en París, y no terminaron hasta el siglo XVIII con la Ilustración.

Sin embargo, ya Francisco de Asís y Domingo demostraron en su época que existía otro camino para anunciar el evangelio y superar los peligros para la fe.

§ 31. Las grandes órdenes mendicantes

Los grandes santos son siempre una respuesta de Dios a las particulares necesidades y dificultades de una época. Por vocación interior y gracia, Francisco de Asís y Domingo mostraron a la Iglesia y a la sociedad de su tiempo el camino para salir del dilema en que se encontraban: la Iglesia, que había ido acumulando riquezas y poder, y la sociedad cristiana con su prosperidad económica, corrían el peligro de sucumbir bajo el peso de sus bienes y de perder el contacto con las clases populares indigentes. La unidad cristiana no se podía salvar con la fuerza y la violencia, sino con la superación interior de la tensión a través del espíritu del evangelio. Francisco y Domingo no sólo encarnaron el ideal de pobreza y lo vivieron hasta el extremo en el perfecto seguimiento de Cristo, sino que, sin censurar con ciega rabia a otros por su riqueza ni rechazar la propiedad como intrínsecamente mala, enseñaron a renunciar y a poseer, como dice Pablo: «Nos tienen por tristes, pero estamos siempre alegres; nos consideran pobres, pero enriquecemos a muchos; piensan que no tenemos nada, pero lo poseemos todo» (2 Cor 6,10).

1. Francisco de Asís y la orden franciscana

Francisco nació en 1181/1182 en Asís. Después de una juventud despreocupada, llena de ambiciosos proyectos, en la primavera de 1205 quedó seducido por el ideal de pobreza, cuando iba de camino para entrar en batalla en Apulia, donde esperaba ser armado caballero. Desde ese momento abrazó una vida de total renuncia, dedicándose a la penitencia y al amor al prójimo. Cuando su padre lo echó de casa en 1206, Francisco recorrió gozosamente Umbría cantando y mendigando. En la primavera de 1208/1209, al oír la lectura de Mt 10,55ss en la ermita de la Porciúncula cerca de Asís, comprendió cuál

era su vocación: predicar a todos los hombres y a toda la creación la buena nueva del amor misericordioso del Redentor, y exhortarles a convertirse y retornar a Dios. Algunos compañeros se unieron a él y, junto con ellos, Francisco viajó en 1209/1210 hasta Roma para obtener de Inocencio III la aprobación de su modo de vivir y la autorización para predicar. El papa les concedió ambas cosas (leyenda de su visión). Parece que Francisco recibió entonces el diaconado e inició su actividad. Su idea se difundió con inaudita rapidez. Predicando la penitencia y el amor de Dios, recorrió Italia, el sur de Francia y España (1214-1215). Quería convertir a los cátaros y los moros, pero no con la fuerza de las armas y la violencia, sino como hermanos menores –*fratres minores* querían ser llamados él y sus hermanos–, con amor, humildad y alegría. Una enfermedad le impidió llegar a Marruecos y en 1215 regresó a Asís.

La orden de Francisco empezó a propagarse pronto. Su presencia suscitaba en todas partes un profundo movimiento popular, que afectaba a todos los estratos sociales. Los jóvenes acudían a él en gran número. Gozaba de la confianza tanto del pueblo sencillo como del papa y de los obispos. Poseía una singular fuerza de atracción y, cuando en 1219 acompañó a los cruzados hasta Egipto, pudo atreverse a comparecer ante el sultán, mientras arreciaba la batalla frente a Damieta, para hablarle del amor del Redentor. De este modo indicó una alternativa misionera a la cruzada: la victoria se debía conquistar con amor y no con las armas.

En 1221, Francisco dio a su orden una regla, nacida enteramente de su espíritu y del evangelio. Pero como no pareció suficiente para responder a las ingentes tareas de organización de una fraternidad que se había extendido en más de la mitad de Europa, fue reelaborada en colaboración con el cardenal Hugolino, el futuro papa Gregorio IX, y aprobaba en 1223. Francisco se retiró entonces de la dirección de la orden, para poder vivir por entero su ideal. Desde 1224 padeció terribles dolores de estómago y una grave enfermedad en los ojos. En septiembre de 1224, sobre el monte Alverno, mientras elevaba la mirada a la cruz, en mística comunión con Cristo, recibió sobre su cuerpo los estigmas del Señor. Así se convirtió en el cristiano más configurado con Cristo, unido al crucificado también en la pasión. En medio de sus sufrimientos compuso el magnífico *Cántico de las criaturas*, desbordante de amor y de agradecimiento a Dios, ala-

bado por toda la creación. Tendido sobre el suelo, pobre y desnudo, pero con el *Te Deum* en los labios –cantado también, a petición suya, por sus hermanos–, murió el 3 de octubre de 1226.

Francisco transmitió a los franciscanos su gran amor al pueblo. Ellos fueron los misioneros populares de la Edad Media. Estrechamente unida a ellos permaneció la orden de Clara de Asís, que había sido fundada bajo la guía espiritual del santo en 1212 y que él mismo estableció en San Damiano, cerca de Asís. En 1221 se les sumó también la llamada tercera orden (terciarios); en ella podían participar en los ideales y virtudes del franciscanismo también quienes permanecían en el mundo. Francisco volvió a inculcar en la Iglesia el amor a la pobreza y la hizo creíble a los ojos de quienes se escandalizaban por su riqueza. Sus discípulos vivieron la pobreza, sin alejarse del mundo y sin despreciarlo, y han mantenido este ideal hasta nuestros días.

2. Domingo y la orden dominicana

Domingo, nacido en Castilla hacia 1170, compartió los ideales de Francisco de Asís, aunque era por naturaleza muy distinto de él. Durante un viaje que realizó a Roma, siendo ya canónigo regular, en 1204, pudo conocer las fatales consecuencias del movimiento cátaro en el sur de Francia y decidió dedicarse, en pobreza apostólica, a la predicación itinerante para la conversión de los herejes. Su rigurosa regla de pobreza se inspiró en Francisco, pero Domingo añadió algo más: la necesidad de poner como fundamento de la predicación una buena formación teológica, a la que él atribuía un valor especial. Cuando Domingo pidió a Roma la aprobación de su nueva orden de sacerdotes en 1215, Inocencio III le exigió que aceptara la regla de Agustín. Honorio III confirmó la nueva orden en 1216. Ya en 1217 se había fundado en Prouille, a los pies de los Pirineos, el primer convento de hermanas dominicas, que tuvo su origen en la agrupación de piadosas mujeres que se habían unido para apoyar la misión de Domingo entre los albigenses. Más tarde se instituyó también una tercera orden para los laicos, semejante a la de los franciscanos. Domingo murió el 6 agosto de 1221.

El ideal de pobreza incondicional fue abrazado también por otras dos órdenes: los eremitas de san Agustín, confirmados por el papa en 1256, y los carmelitas, que en 1228 se trasladaron de Tierra Santa a Europa y, en 1247, se constituyeron también como orden mendicante. A éstos se les asoció en 1452 también una rama femenina: las carmelitas.

Las cuatro órdenes mendicantes tuvieron una gran importancia para la vida eclesiástica. De ellas salieron no sólo los pastores más queridos, sino también los teólogos más notables de la Alta Edad Media.

§ 32. La ciencia teológica y las universidades

Si la primera Edad Media se había limitado a transmitir y reelaborar –en el espíritu de la antigua patrística cristiana– la teología bíblica, la intensificación de la vida eclesial en el siglo XI condujo, en los siglos XII y XIII, a una diferenciación más intensa del pensamiento teológico. Cuanto más se fue uniendo el Occidente cristiano bajo la guía del papa, tanto más vivos se hicieron los contactos espirituales entre los pueblos. El intercambio de las ideas favoreció una interpretación más completa del patrimonio teológico recibido. Además, la ampliación de la visión del mundo, gracias a las cruzadas, aportó nuevas perspectivas. Los centros más importantes de trabajo científico no fueron ya los monasterios, sino las universidades, que se empezaban a fundar en aquel momento.

1. La escolástica y sus representantes

El benedictino Ruperto de Deutz (*ca.* 1075-1135) estaba aún totalmente inmerso en la antigua tradición. Pero ya Berengario de Tours (*ca.* 1000-1088) siguió un camino personal. Con respecto a la doctrina de la eucaristía negó la presencia real del cuerpo de Cristo: pan y vino eran para él sólo símbolos; en la consagración no eran transformados, sino que recibían únicamente una energía sobrenatural. Cuando su teoría fue condenada por Roma en 1079, Berengario se sometió. El concilio IV de Letrán decretó en 1215 que la consagración en la santa misa implicaba una transformación real de las sustancias del pan y del vino y acuñó la expresión «transustanciación».

Anselmo de Canterbury (1033-1109) es conocido como «padre de la escolástica». Utilizando los conceptos tradicionales, trató de re-

elaborar y fundar de nuevo sobre bases racionales el patrimonio entero de fe. La fe puede ser sostenida por el entendimiento; es más, quiere serlo: *fides quaerens intellectum*. Por tanto, la existencia de Dios no es demostrable sólo a partir de la revelación contenida en la Sagrada Escritura, sino que también puede ser conocida por la razón a partir de la creación. Anselmo introdujo la llamada «demostración ontológica de la existencia de Dios». Se percibe ya aquí el problema de la relación «fe y razón», «revelación y conocimiento natural». También en la cristología y en la doctrina de la redención siguió Anselmo una senda personal (la llamada teoría de la satisfacción). El teólogo más importante de la primera escolástica fue el agudo, pero no siempre equilibrado, Pedro Abelardo (1079-1142). Con el método dialéctico-crítico del *sic et non* («sí y no») trató de penetrar en los más profundos problemas teológicos, pero a veces olvidó los límites existentes entre la fe y la ciencia. Bernardo de Claraval se opuso a él. Algunas de las tesis de Abelardo fueron condenadas en el sínodo de Sens (1141).

En 1140, el monje camaldulense Graciano († 1158), *magister* en Bolonia, trató de reunir y ordenar las normas jurídicas (*canones*) de la Iglesia que se hallaban dispersas. Su *Concordantia discordantium canonum*, llamada después sencillamente *Decretum Gratiani*, pasó a ser la base del *Corpus Iuris Canonici*, que hasta 1917 constituyó el texto fundamental del derecho canónico eclesiástico. Durante el Medievo se le añadieron otras compilaciones: el *Liber extra decretum* de Gregorio IX (1234), el *Liber sextus decretalium* de Bonifacio VIII (1298), las *Constitutiones Clementinae* (1317) y las llamadas *Extravagantes*, es decir, los libros decretales de los papas de épocas más tardías. Graciano es conocido como el «padre de la canonística».

El compendio dogmático más sistemático y sintético de la Edad Media fue la obra de un *magister* parisino que después fue nombrado obispo: Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160). Sus «sentencias» (*Sententiarum libri IV*) fueron el manual más usado en toda la época medieval.

No obstante, el desarrollo teológico alcanzó el punto culminante sólo con la llamada «alta escolástica» del siglo XIII. A través de los pensadores árabes y judíos (Avicena, 980-1037, en Oriente; Averroes, 1126-1198, en España; Maimónides, 1135-1204), Occidente pudo conocer mejor que hasta entonces el pensamiento del filósofo griego Aristóteles (384-322 a.C.). La visión aristotélica del mundo y de

las cuestiones espirituales, purificada del contenido pagano y «bautizada» cristianamente, fue adoptada como modelo para la elaboración teológica del mundo religioso cristiano. Parecía que el lenguaje filosófico de Aristóteles se prestaba idóneamente para ello y el resultado fue un método filosófico-teológico «moderno», que pronto fue bien acogido, especialmente en las jóvenes órdenes mendicantes. Los representantes más eminentes de la «alta escolástica» fueron, entre los dominicos, Alberto Magno (*ca.* 1200-1280), Tomás de Aquino (1225-1274) y Meister Eckhart (*ca.* 1260-1328), y, entre los franciscanos, Alejandro de Hales (*ca.* 1185-1245), Buenaventura (1228-1274) y Duns Escoto (1266-1308).

El suabio Alberto, que había ingresado en la orden de los dominicos en 1223, fue un erudito de ciencia universal (*doctor universalis*, llamado «Magno») que enseñó en Colonia y en París. En París (1243-1247) tuvo como discípulo a Tomás de Aquino, que lo acompañó también en Colonia (1248-1252), adonde Alberto fue enviado en 1248 para fundar una nueva escuela teológica de la orden (*Studium generale*). Alberto fue el primero en aplicar sistemáticamente el método aristotélico, es decir, el método filosófico-teológico, a la teología cristiana. Pero lo sobrepasó ampliamente su gran discípulo Tomás de Aquino, que nació en 1226/1227 en Roccasecca, cerca de Nápoles. En 1244, a pesar de la enérgica oposición de su familia, ingresó en la orden dominicana y, de 1245 a 1252, escuchó las lecciones de Alberto, que ejercieron un gran influjo en él. También Tomás enseñó en París (1252-1259, desde 1256 como profesor universitario), en Roma (1259-1269), de nuevo en París (1269-1272) y en Nápoles (1272-1274). Además de su clásica *Summa theologiae*, exposición general no superada de la religión cristiana sobre la base filosófico-teológica del aristotelismo cristiano, Tomás escribió otras muchas obras, entre las cuales se encuentran la *Summa contra gentiles* (1264), *Quaestiones quodlibetales*, las *Quaestiones disputatae*, comentarios a la Sagrada Escritura, a Aristóteles, etc. Fue el teólogo más genial del Medievo, y también un gran místico y santo (*doctor angelicus*).

El franciscano Buenaventura nació en 1217/1218 en Viterbo y entró en la orden de san Francisco en 1243. Estudió y enseñó, junto con Tomás de Aquino, en París (1253; 1257-1274). Su teología tiene un sello intensamente místico (*doctor seraphicus*) y se inspira en Agustín y en Platón, como muestran sobre todo su breve compen-

dio de dogmática (*Breviloquium*, 1257) y el muy conocido escrito místico *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Mientras que Tomás se apoyaba más sobre el entendimiento, Buenaventura hacía más hincapié en la voluntad; y mientras que para aquél la meta era el conocimiento de Dios, para éste era el amor a Dios. Buenaventura imprimió este espíritu en la teología de su orden. Como ministro general (1257-1274), tuvo siempre, al mismo tiempo que ejercía la docencia en París, sensibilidad hacia los problemas pastorales prácticos. Para superar la tensión nacida en la orden entre los conventuales, más moderados, y los espirituales, más estrictos, redactó la *Vita maior sancti Francisci*.

Duns Escoto, también franciscano, continuó la línea teológica de Buenaventura: nacido hacia 1265 en Escocia, en su breve pero muy fecunda actividad docente en París (1305-1307) y en Colonia (1307-1308), donde murió, dio un fuerte impulso a la teología con su método perspicaz y crítico y con su especulación cristocéntrica y mariana (Inmaculada Concepción de María como pre-redención obrada por Cristo). También él subraya el primado de la voluntad, de la libertad y del amor. Se afirma que es la última gran figura de la alta escolástica.

2. El nacimiento de las universidades

Los principales centros de estudios teológicos y de ciencia fueron en aquella época las universidades, recién fundadas. Hacia 1200, los maestros de las diferentes escuelas se reunieron en París en una corporación propia, la *universitas magistrorum*, que pronto recibió la aprobación eclesiástica y estatal como asociación autónoma. En 1231, Gregorio IX le otorgó también la independencia del obispo y le concedió numerosos privilegios. En Bolonia se desarrolló por entonces una *universitas* análoga, pero los principales fundadores de esta asociación (*universitas scholarium*) fueron los estudiantes. En el periodo siguiente se constituyeron en muchos lugares federaciones semejantes, llamadas sencillamente «universidades». Centros científicos que pronto adquirieron celebridad fueron: en Italia –además de Bolonia–, Padua (1222) y Nápoles (1224); en Francia –junto a París–, Montpellier; en Inglaterra, Oxford y Cambridge; en España, Valencia y Salamanca (1220). En Alemania se fundaron universidades

a mediados del siglo XIV: Praga (1348), Viena (1365), Heidelberg (1386), Colonia (1388). París, la «madre de las ciencias», tuvo la máxima autoridad y el mayor número de estudiantes. Hacia 1258, Robert de Sorbon fundó en esta ciudad una casa universitaria para los estudiantes de teología que eran pobres. Aun cuando después se añadieron numerosas fundaciones, el nombre «Sorbonne» pasó a designar el conjunto de las instituciones de la universidad de París. En ésta se cultivaron sobre todo la filosofía y la teología. En Bolonia dominó la ciencia del derecho. Todos los estudiantes, que en parte eran aún bastante jóvenes, cursaban primero estudios en la facultad de filosofía (*facultas artium*), y sólo después podían elegir una de las tres facultades más altas –teología, jurisprudencia o medicina–, para especializarse en una disciplina.

A diferencia de las escuelas locales (*studium particulare*), las universidades se distinguieron porque acogían a estudiantes y maestros provenientes de todas partes y porque sus títulos eran válidos en todo el Occidente cristiano (*studium universale*). En ellas resplandecía algo de la universalidad propia del espíritu unitario occidental. Junto al *sacerdotium* y al *imperium*, el *studium* era considerado la tercera «autoridad del mundo», de carácter autónomo. Alejandro de Roes, canónigo de Colonia, atribuyó en su ingeniosa parábola poética titulada «El pavo real» (1284) a los italianos el *sacerdotium*, a los alemanes el *imperium* y a los franceses el *studium*, como misión particular al servicio de la comunidad de pueblos occidentales. La promoción al doctorado en una de estas universidades significaba la equiparación con la nobleza. ¡La ciencia ennoblecía!

§ 33. El papado de Inocencio III a Bonifacio VIII

La evolución comenzada con Gregorio VII llevó al papado bajo Inocencio III a la cumbre de su prestigio internacional. Con él, «el papado alcanzó una altura vertiginosa e insostenible» (Ferdinand Gregorovius, 1821-1891). Es evidente que la autoridad suprema y reconocida de la cristiandad occidental no era ya el emperador, sino el papa.

En 1197 se produjo un repentino cambio de escena, cuando el emperador Enrique VI, que estaba dedicándose a crear un poderoso imperio, murió a la edad 32 años y dejó como heredero a su hijo Federico II, que sólo contaba dos años. Algunos meses más tarde, a

Celestino III (1191-1198), debilitado por la edad, le sucedió en la sede romana el enérgico Inocencio III (1198-1216), el papa más poderoso de la Edad Media, entronizado con 37 años de edad. En Alemania estallaron luchas por la sucesión al trono, que tuvieron como consecuencia el derrumbamiento del imperio. En la Iglesia, por el contrario, el papado pudo consolidar su posición primacial sobre toda la Iglesia occidental y, al mismo tiempo, ejercer una autoridad central, soberana y absoluta sobre todos los Estados europeos.

1. Inocencio III

Aquello que había sido la aspiración de la reforma gregoriana, y que Gregorio VII había reclamado en los *Dictatus Papae* (1075), se realizó bajo Inocencio III. Como supremo legislador, juez y administrador, poseía la *plenitudo potestatis* y ejerció este poder supremo con seguridad soberana sobre toda la Iglesia. Ahora bien, dado que esta Iglesia coincidía con la cristiandad occidental, los destinos políticos de los pueblos no podían quedar excluidos de la soberanía de Inocencio. El concepto agustiniano de la ciudad de Dios, afianzado por la donación de Constantino, que a la sazón era considerada por lo general auténtica, hizo que la Iglesia apareciera como el verdadero *imperium romanum* y que naciera la idea de la hegemonía universal del papado. Esta idea hundía sus raíces en el pensamiento religioso-político contemporáneo y tenía su origen en la responsabilidad cristiana, asumida para con el cristianismo occidental por el papado nacido de la reforma. La *christianitas*, el *populus christianus* de Occidente, era la comunidad sobrenatural y, por ello, también supranacional, de todo el pueblo de la Iglesia. El papa, como *caput christianitatis*, se convirtió así en cabeza y guía del mundo occidental, formado por muchos pueblos, pero unido en la misma fe.

La figura de Inocencio III, tal como ponen de manifiesto las investigaciones históricas, es la de un hombre profundamente religioso, de gran piedad interior y entregado a una severa ascesis que, pese a ser un dominador y emperador nato, vivió siempre y sobre todo como sacerdote y pastor. Como *vicarius Christi* o representante de Cristo, ejerció el ministerio con plena responsabilidad ante Dios. A partir de él, este título fue uno de los elementos asumidos por todos los papas para designar su ministerio.

Lotario de Segni nació en 1160 en el seno de una antigua familia condal. Después de estudiar teología y derecho canónico en París y Bolonia, su tío Clemente III (1187-1191) lo incorporó al colegio cardenalicio. De constitución menuda y elegante, pero de salud delicada, supo unir su vasta doctrina con una fuerza espiritual, agudeza, prudencia y moderación extraordinarias; pero poseía sobre todo una elevada comprensión espiritual del ministerio del papado universal. Muy lejos de ser un fanático eclesiástico o un papa puramente político, mostró más bien una gran sensibilidad hacia todos los problemas de su tiempo, lleno de tensiones y de contrastes en los ámbitos cultural, político, social y religioso. Con coherencia y autoridad interior, armonizó las tendencias contrarias bajo un principio de orden unitario que, habida cuenta de la situación histórica, sólo podía ser el papado.

Si Inocencio intervino en las cuestiones temporales, lo hizo desde la responsabilidad y la convicción según la cual también las cosas de este mundo debían someterse al único orden establecido por Dios, y los reyes y príncipes estaban también sujetos a la justicia divina. El mundo era para él como una *hierarchia*, es decir, como un «orden sagrado». La sutil distinción entre lo puramente político y lo puramente religioso, entre Iglesia y Estado, no se había desarrollado aún hasta el punto de impedir interferencias y abusos recíprocos. *Ratione peccati*, en razón de los pecados, el papa se sentía siempre autorizado y hasta obligado a intervenir allí donde este orden era perturbado por culpas morales o injusticias objetivas. Como *caput christianitatis* era también *arbiter mundi*, juez del mundo, en todas las cuestiones controvertidas.

Así, Inocencio III, después de la doble elección imperial de 1198, intervino en la lucha por la sucesión al trono alemán. Él no reivindicaba para sí la aprobación de la elección, sino únicamente el juicio sobre las cualidades morales de los candidatos al trono. Rechazó en un primer momento a Felipe de Suabia, de la dinastía de los Hohenstaufen, porque pensaba que era un hombre despótico y que su idea dinástica de anexionar al imperio el sur de Italia y Sicilia era reprobable, peligrosa y también injusta. No obstante, cuando Felipe, después de vencer a Otón IV, el candidato contrario, se mostró equilibrado y ofreció garantías suficientes en lo relativo a su política hacia Sicilia, Inocencio se dispuso de inmediato a hacer

las paces con él. Pero cuando Felipe fue asesinado (1208), Otón IV obtuvo el reconocimiento del cargo imperial y, una vez que se mostró dispuesto a hacer algunas concesiones, Inocencio III no dudó en coronarlo emperador (1209). Pero Otón no mantuvo su palabra y, en 1210, retomó la política de los Hohenstaufen en Sicilia. Profundamente decepcionado por esta «injusticia», el papa le negó el derecho a la corona alemana y, por el contrario, favoreció las pretensiones al trono de Federico II –que mientras tanto había alcanzado la mayoría de edad–, sobre todo porque éste había asegurado al papa, bajo juramento, que jamás trataría de unir Sicilia a la corona alemana.

¿Qué inducía a Inocencio a atribuir tanta importancia a la política del emperador alemán en el sur de Italia? El problema no era territorial, sino que afectaba a toda la Iglesia y era, por tanto, universal. La unión de Sicilia con el reino alemán habría transformado al papa en un obispo subordinado del imperio y le habría quitado su peso propio frente al imperio universal. El típico dualismo occidental habría llegado a su fin. Inocencio creía que el papado sólo podría cumplir su misión universal si la independencia y la soberanía del Estado de la Iglesia le daban la libertad que necesitaba.

Pero el papa tenía también su propio concepto de la constitución de los Estados europeos. La supremacía de lo religioso sobre lo temporal tenía que manifestarse en un ordenamiento de los pueblos más alto, puesto directamente bajo la dirección del pontífice. A la concepción feudal del Medievo correspondía la idea de la soberanía absoluta pontificia sobre los pueblos cristianos de Occidente. No se trataba de erigir una hierocracia; la *christianitas*, cuya cabeza era el papa, no debía ser un Estado; no era «en modo alguno una verdadera *societas*, sino la relación, condicionada por la época, del papado con el mundo cristiano contemporáneo» (Friedrich Kempf). Esto no excluía de ninguna manera la soberanía de los monarcas seculares dentro de esta unidad ordenada, ya que la pretensión de gobierno por parte del papa tenía sólo un carácter indirecto. El papa exigía únicamente el reconocimiento de las normas supremas de la fe cristiana y de la autoridad moral del papado. Así pues, se conservó el dualismo.

Inocencio III se dedicó sistemáticamente a la construcción de la preeminencia feudal del pontífice. La ocasión se la ofreció la polémi-

ca sobre Sicilia. La emperatriz Constanza había reconocido ya en 1198 la supremacía feudal del pontífice. También los reyes de Inglaterra, Aragón, Portugal, Dinamarca, Polonia, Bohemia, Hungría, Dalmacia y de otros territorios aún más pequeños, recibieron después sus países del papa como feudo. La tutela del derecho y de la paz, antiguas misiones imperiales, pasaron al papado y nació así un séquito pontificio que se basaba por entero en su firme autoridad moral.

Dentro de la Iglesia, Inocencio hizo valer con coherencia el principio del primado, interviniendo enérgicamente en la elección de los obispos no canónicos y confiando las llamadas *causae maiores* a la curia de Roma. Veló por el mantenimiento del orden mediante reformas de las autoridades administrativas pontificias, del monacato y del clero. En virtud del ministerio pontificio, es decir, *ex officio*, el papa decidía sobre las medidas que se habían de tomar contra los prelados y los obispos indignos, llevándolos ante el tribunal de la Inquisición. Hacia los herejes se mostró al principio, bastante tolerante e indulgente. Sólo cuando sus pacíficos intentos de convertirlos fracasaron y después de que su legado, el cisterciense Pedro de Castelnau, fuera asesinado por los cátaros (en enero de 1208) en el sur de Francia, organizó la cruzada de 1209. El terrible, vergonzoso y cruento desarrollo de ésta no se puede imputar directamente al papa, sino al fanatismo del legado pontificio Arnaldo Amalrici y del conde Simón de Montfort.

Un mérito de Inocencio fue haber reconocido, con mirada certera, las exigencias y la importancia del movimiento de pobreza en la Iglesia. Con particular amor se interesó por los humillados lombardos (1201) y fundó la asociación de los «pobres católicos» (1208). Pero, sobre todo, acogió cordialmente a Francisco de Asís, cuando éste viajó a Roma en 1209/1210 con el fin de pedir la confirmación papal para su pequeña comunidad. Las órdenes mendicantes se convirtieron pronto en los más fuertes apoyos de la Iglesia. A pesar de todo el desarrollo de su poder, Inocencio tenía íntimamente algo en común con ellas: la distancia interior de la riqueza y la pompa, de las que siempre se mantuvo alejado.

El punto culminante de su pontificado fue el concilio IV de Letrán, que pudo inaugurar en noviembre de 1215 con unos 500 obispos y 800 abades. No sólo representó una grandiosa manifestación de todo el Occidente cristiano, sino que también marcó un momento cumbre, jamás igualado, de la vida eclesial de la Edad Media. Sus decretos de reforma contribuyeron en gran medida a la renova-

ción interior y a la consolidación de la Iglesia, e influyeron durante mucho tiempo en los concilios provinciales y en los sínodos diocesanos. La definición de la doctrina de la transustanciación y las disposiciones sobre la confesión y la comunión por Pascua fueron duraderas.

2. La última lucha entre papado e imperio de los Hohenstaufen

No obstante, este momento culminante significó a la vez un giro histórico. Inocencio murió poco después de la clausura del concilio (16 de julio de 1216). Sus sucesores no pudieron mantener la posición que el papado había adquirido con él, sobre todo porque estaba gravada por una hipoteca política demasiado considerable. La hegemonía mundial no puede ser nunca la misión de la Iglesia, aunque ésta deberá preocuparse siempre particularmente de que la vida de los pueblos esté guiada por los principios religiosos y morales del cristianismo. La religión sufre cuando se mezcla con la política. El ministerio pontifical pierde autoridad cuando no se ejerce exclusivamente por fines religiosos, sino que persigue también objetivos temporales. Con los sucesores de Inocencio III, las elevadas ideas sobre la Iglesia universal pasaron cada vez más a segundo plano, hasta que finalmente los problemas político-territoriales y el mantenimiento y la ampliación del Estado pontificio terminaron a menudo siendo más importantes –en la tardía Edad Media, en la época del Renacimiento y en tiempos de la Reforma– que los de la Iglesia universal.

En la última y gran lucha decisiva que tuvo lugar poco después entre *regnum* y *sacerdotium*, entre el emperador Federico II y los papas, la primera y decisiva cuestión que se ventilaba era cuál de las dos potencias universales poseía la supremacía. Cuando el joven emperador retomó la política de los Hohenstaufen en Sicilia y, en vez de iniciar la cruzada en la que estaba comprometido, se dedicó por completo a realizar sus proyectos en el sur de Italia –lo cual constituía una amenaza para el Estado pontificio–, Gregorio IX lo excomulgó en 1228. Pese a la excomunión, Federico partió para la cruzada (1228-1229), que tuvo un éxito notable, porque el emperador consiguió, gracias a los pactos establecidos con el sultán Al-Kamil, la restitución de Tierra Santa a los cristianos. Federico quedó libre de la excomunión en 1230, pero muy pronto afloraron las antiguas divergencias entre el emperador y el papa. Federico reanudó la política imperial de anexión de Sicilia de los Hohenstaufen y con ello apa-

reció de nuevo el peligro de un aislamiento del Estado pontificio por el imperio. El emperador, excomulgado por segunda vez (1239), avanzó desde Nápoles hacia Roma (1241). Su objetivo era conquistar la ciudad para convertirla en residencia de su imperio universal. Si lo hubiera conseguido, el papado universal habría quedado liquidado para siempre y reducido a la condición de un obispado más del imperio. Para el papado era una cuestión de vida o muerte.

Inocencio IV (1243-1254) reconoció el peligro. En los años que siguieron, los enfrentamientos entre ambas partes fueron extremadamente enconados. Federico fue excomulgado por tercera vez en el concilio I de Lyon (1245). Un diluvio de escritos polémicos favoreció la guerra. Resultaba cada vez más claro que estaban en juego cuestiones fundamentales, relativas al ordenamiento del mundo occidental. Para evitar de una vez por todas el peligro de verse cercado por los Hohenstaufen, Inocencio cedió el sur de Italia, Sicilia y Nápoles como feudo pontificio a Carlos de Anjou. Entre tanto, el imperio había caído de nuevo en una grave crisis, después de la muerte de Federico II (1250). En Alemania, la doble elección imperial había puesto en peligro la paz. En Italia, Conrado IV (1250-1254) tuvo que combatir para conservar la herencia de los Hohenstaufen. Cuando murió, a la edad de 26 años, su hermanastro Manfredo asumió la regencia italiana en nombre de su sobrino Conradino, «el último miembro de la dinastía de los Hohenstaufen», que sólo tenía dos años. Después de la muerte de Manfredo (1266), el joven Conradino trató de reconquistar su reino del sur de Italia, en el otoño de 1267. Pero en Tagliacozzo fue derrotado por Carlos de Anjou y decapitado en Nápoles, el 29 de octubre de 1268, junto con doce seguidores. Así, la dinastía de los Hohenstaufen tuvo un trágico final y la potencia imperial quedó destruida.

Pero también el papado sufrió un duro golpe. Había conseguido una victoria pírrica y no podía mantener su posición universal durante mucho tiempo. Tampoco encontró más apoyos contra el desarrollo de los pujantes Estados nacionales, que tenían sus propios intereses. La disolución de la comunidad occidental avanzaba sin detenerse. Francia se convirtió en la potencia dominante de Europa y, al cabo de poco tiempo, el papado se vio obligado a ceder su posición de supremacía al reino nacional francés, hasta el punto de hacerse dependiente de Francia.

3. Bonifacio VIII

El intento del papa Bonifacio VIII (1294-1303) de reivindicar para el papado el gobierno del mundo es un extraño anacronismo en un contexto político que había cambiado por completo. Bonifacio poseía una naturaleza dominadora y una conciencia muy alta de su poder, pero carecía de profundidad religiosa y de sensibilidad hacia las realidades de la vida, y su deseo de fundar un Estado occidental teocrático gobernado por el papa era un mero sueño. Pero hizo caso omiso del grave daño que había sufrido la autoridad del papado en los años en que se mantuvieron las luchas políticas con el imperio. Por eso, cuando quiso hacer valer frente a Felipe IV, rey de Francia (1285-1314) –que trataba de llevar a cabo sus planes de hegemonía mundial francesa–, la supremacía espiritual y política del papado y afirmó, en la bula *Unam Sanctam* (1302), que la obediencia al papa era absolutamente necesaria para la salvación, basándose en la «teoría de las dos espadas» –según la cual Cristo habría confiado en Lc 22,38 ambos poderes, el espiritual y el temporal, sólo a la Iglesia–, se desencadenó una lucha de graves consecuencias. Felipe respondió a la excomunión del papa apelando a un concilio contra Bonifacio y, con la ayuda de un puñado de soldados, encerró al pontífice en el castillo papal de Anagni en septiembre de 1303. Aun cuando los ciudadanos de Anagni liberaron al papa dos días después, el acto de violencia del rey francés manifestó la total impotencia e irrelevancia política del papado. El papa era incapaz de defenderse; no sobrevivió mucho al fracaso de sus sueños de dominio sobre el mundo y murió en Roma pocas semanas después. Con Bonifacio VIII terminó también definitivamente la supremacía universal del papado en la Edad Media.

La Iglesia en el tiempo de la disolución de la unidad occidental (1300-1500)

§ 34. El «exilio de Aviñón» y el gran cisma de Occidente

Desde el atentado de Anagni contra Bonifacio VIII, la influencia de Francia sobre el papado aumentó cada vez más. Bajo la presión de la corona francesa fueron incorporados en el colegio de cardenales un gran número franceses y, en consecuencia, también los papas siguientes fueron franceses. Ya Clemente V (1305-1314) sostuvo que no era necesario que el pontífice residiera en Roma. Se hizo entronizar en Lyon, se quedó en Francia y, después de alguna vacilación, en 1309 estableció su residencia en Aviñón, donde permanecieron también sus sucesores.

1. El papado en Aviñón

La renuncia a la ciudad de Roma y el traslado de la sede pontificia a Aviñón eran síntomas que mostraban que el equilibrio del poder se había desplazado. A la «Ciudad Eterna» estaba vinculada, por una tradición secular en la conciencia de los pueblos, no sólo la idea de la sucesión de Pedro en la sede episcopal romana y la del primado de la Iglesia, sino también el concepto del universalismo occidental, fundado sobre el *imperium romanum*. Por el contrario, la sede de Aviñón se hallaba por completo en la órbita del reino francés; aunque en 1348 había sido adquirida, con los territorios adyacentes, por el papa Clemente VI, y de este modo se había convertido en un territorio autónomo de los pontífices, estaba totalmente rodeada por el reino francés y herméticamente aislada del resto del mundo. Las encarnizadas luchas que los papas de los siglos XII y XIII habían mantenido contra la política de los Hohenstaufen en Sicilia –para defender la libertad de la Iglesia contra el aislamiento y la supremacía política del emperador–, luchas que se habían visto coronadas por el éxito, eran en este momento inútiles, debido a la nueva actitud asumida por los pontífices franceses con respecto a la corona de Francia. No sólo habían renunciado a su libertad de decisión, sino que perdieron a los ojos del mundo su autoridad imparcial, de Iglesia universal. A menudo fueron instrumentos carentes de voluntad en manos de los soberanos franceses, ambiciosos y hambrientos de poder, y se convirtieron en un juguete de la política internacional.

La concepción unitaria de la Iglesia universal se rompió. Al término del «exilio de Aviñón» (1309-1378) tuvo lugar el gran cisma de Occidente con el que empezó, para el papado y para la Iglesia, una época de muy duras crisis.

Ya Clemente V tuvo que ceder a la sed de venganza del rey Felipe IV y abrir el proceso contra el difunto papa Bonifacio VIII. Más reprobable aún fue la acción emprendida, por expreso deseo de Felipe, contra la orden del Temple. Después del final de las cruzadas, esta orden se había establecido en Francia; las ricas propiedades y los privilegios de que gozaba, que tantos servicios habían prestado a la causa de las cruzadas, y que ya no podían servir a ese fin, eran ambicionados por el rey de Francia. Desde 1307, éste empleó toda clase de intrigas y de calumnias contra los templarios, los acusó de herejía y de lujuria, y el 13 de octubre de 1307 hizo arrestar en Francia a unos dos mil caballeros de la orden, adueñándose de sus bienes. Por medio de torturas, les arrancó confesiones por la fuerza y declaraciones de culpas inexistentes, y se sirvió de ellas para acusarles. El débil Clemente V no hizo nada para salvar a los templarios. Después de una inicial vacilación, se mostró dócil al rey, confirmó las acusaciones de herejía y el 22 de marzo de 1312, en el concilio de Vienne y contra la voluntad de la mayoría, suprimió la orden del Temple. Dejó que Felipe y los príncipes se adueñaran de los bienes de la orden, aun cuando éstos estaban formalmente destinados a los hospitalarios. Toleró además que Felipe se ensañara contra los caballeros templarios, que mandara a la hoguera en 1314 en París, como hereje, al gran maestre de la orden, Jacques de Molay, a pesar de sus protestas de inocencia, y que hiciera quemar a otros muchos caballeros.

La influencia francesa tuvo bajo el pontificado de Juan XXII (1316-1334) repercusiones funestas sobre la política pontificia hacia el imperio alemán. Con un pretexto evidente, el papa depuso del trono al emperador Luis el Bávaro (1314-1347) en 1323 y adoptó una actitud hostil hacia él. En el origen de este enfrentamiento –el último conflicto históricamente importante entre *sacerdotium* e *imperium*– no había ya grandes ideas, sino únicamente meros intereses políticos. El papado se hizo cómplice de los intereses franceses y esto dolió profundamente a Alemania.

Pero la lucha fue enconada y tuvo consecuencias fatales para el mismo papado.

Por primera vez, el contraataque imperial no se dirigió ya contra un papa concreto, sino contra el papado en cuanto tal, como institución. En 1324, Luis hizo un llamamiento a un concilio general contra Juan XXII y todos los adversarios del papa se reunieron en su corte. En 1326, Marsilio de Padua (*ca.* 1270-1342) y Juan de Jandún (*ca.* 1285-1328) –dos doctores parisinos, huidos de Francia– entregaron en Ratisbona al emperador un escrito polémico, titulado *Defensor pacis*, en el que ponían en cuestión el ordenamiento jerárquico de la Iglesia y exigían una estructura democrática. Negaban además el origen divino del primado pontificio y atribuían sólo al pueblo el poder supremo en la Iglesia. Declaraban también que la Iglesia era la comunidad de todos los creyentes en Cristo y que no existía una prioridad del clero sobre los laicos; que ni el papa, ni los obispos, ni los religiosos reciben de Cristo una función independiente especial; que desempeñan sus funciones únicamente como encargados de la *congregatio fidelium* y que ésta es representada por el concilio ecuménico, pues el órgano supremo es el concilio, que representa al pueblo de la Iglesia.

Esta concepción de la Iglesia, radical y revolucionaria, hacía del papa un puro órgano ejecutivo del concilio; el pontífice quedaba subordinado al concilio y estaba obligado a obedecer sus decretos. El concilio tenía derecho a pedirle cuentas de sus actos y en cualquier momento, si hubiere lugar a ello, destituirlo de su oficio. Esta teoría, que sitúa esencialmente al concilio ecuménico por encima del papa, se denomina «conciliarismo» y sus consecuencias se harán sentir también en época más tardía.

También el sistema económico que la curia desarrolló en Aviñón dio lugar a la crítica. Este sistema estaba en parte vinculado a la exigencia de que la curia consiguiera ingresos que compensaran las rentas cada vez más bajas del Estado pontificio y, en parte, también al hecho de que en esta época de transición se pasó del intercambio de productos naturales a una economía monetaria que por lo general se efectuó en las florecientes ciudades comerciales. Los principales factores que causaron inquietud y escándalo fueron los métodos y las medidas con los que el papado de Aviñón encontraba continuamente nuevas formas y medios de cargar tributos y tasas para hacer frente a las permanentes necesidades económicas. Había impuestos para

obtener dispensas, privilegios y otras gracias pontificias, que rayaban muy a menudo en simonía. Había tributos para la concesión de prebendas pontificias (provisiones), derechos de reserva y encomiendas; las tasas que los arzobispos debían pagar para la concesión del palio; las anualidades y los espolios que se debían pagar a la curia por los ingresos producidos en el primer año por los beneficios concedidos y los bienes de los clérigos fallecidos, respectivamente; los impuestos para las cruzadas, que se seguían exigiendo aunque hacía mucho que no había cruzadas; los impuestos e intereses feudales requeridos a los países convertidos en vasallos bajo Inocencio III, y otros muchos tributos. Y como estas tasas se recaudaban desconsideradamente mediante censuras y amenazas de excomunión, la hostilidad hacia la curia aumentó cada vez más. La indignación creció especialmente en Alemania, donde el malestar debido a la actitud antialemana del papado frente a Luis el Bávaro se agudizó en el curso de los decenios siguientes, se expresó en el siglo XV en los *Gravamina nationis germanicae* y, por último, se tradujo, en el siglo XVI, en la gran apostasía de la época de la Reforma.

En conjunto, el exilio de Aviñón causó graves daños a la autoridad del papado. Quebrantó la confianza de la que había gozado en la época de Inocencio III y provocó la difícil crisis que tuvo como consecuencias directas el gran cisma de Occidente (1378-1417) y la época del conciliarismo.

2. El cisma de Occidente

El cisma estalló después de la muerte de Gregorio XI (1370-1378). Turbado por las graves amenazas proféticas de Catalina de Siena (1347-1380) y de Brígida de Suecia (1303-1373, en Roma) y motivado por las condiciones caóticas que dominaban en el Estado pontificio, Gregorio regresó a Roma en 1377. Decepcionado, en 1378 quiso abandonar de nuevo la ciudad, pero le sobrevino la muerte. De acuerdo con el derecho eclesiástico y después de más de 70 años, el cónclave para la elección del futuro papa iba a celebrarse de nuevo en la Ciudad Eterna. Pero como once de los dieciséis cardenales eran franceses, los romanos tenían todos los motivos para temer que fuera elegido un nuevo papa francés. Para impedirlo, ejercieron una fuerte presión sobre los electores en el Vaticano. El día anterior a la

elección, tropas armadas penetraron en el palacio del cónclave y exigieron, mediante graves amenazas, que fuera elegido un papa romano. La escena se repitió el día mismo de la elección. Los cardenales comprendieron que debían cumplir ese deseo si querían salir sanos del cónclave. Y así, el 8 de abril de 1378, eligieron un papa italiano, pero no romano, sino al arzobispo de Bari, que tomó el nombre de Urbano VI. Acto seguido abandonaron la ciudad, casi huyendo, para ponerse a salvo.

Con todo, al cabo de unos días regresaron a Roma para la fiesta de la coronación de Urbano (el 18 de abril) y le prestaron juramento de fidelidad. Pero tres meses más tarde, los once cardenales franceses y el único cardenal español –Pedro de Luna, el futuro papa de Aviñón Benedicto XIII (1394-1417)– abandonaron de nuevo la corte de Urbano VI, declararon nula la elección de éste, porque había sido obtenida con la fuerza, y eligieron en Fondi, el 20 de septiembre de 1378, otro papa francés, que tomó el nombre de Clemente VII (1378-1394) y se estableció de nuevo en Aviñón. También los tres cardenales italianos –el cuarto había fallecido en el ínterin– abandonaron a Urbano y se pusieron de parte de Clemente. Así pues, la Iglesia tenía dos papas.

Es indudable que esta doble elección se debió en gran parte a las intrigas egoístas y nacionalistas francesas. No obstante, no hay que olvidar que también se debió a la indignación suscitada por la tumultuosa elección de Urbano VI, que no fue verdaderamente libre. También la posterior aprobación, durante la ceremonia de la coronación, fue obtenida por la fuerza y gracias a la presión ejercida por Urbano VI. Si todos los electores de Urbano VI declararon inválida la elección, porque se habían visto obligados «por grave miedo y bajo coacción», no se puede afirmar sin más que no tuvieron razones para ello. Así las cosas, no es posible demostrar con seguridad la validez de la elección de Urbano VI y, por otro lado, tampoco es posible sostener sin más la invalidez de la elección de Clemente VII. Hay que añadir que Urbano VI se mostró tan autoritario, cruel y fanático después de la entronización, que no sólo los cardenales, sino también los funcionarios de su corte y sus partidarios opinaban que el pontino ascenso se le había subido a la cabeza hasta el punto de trastornarlo. Ahora bien, el derecho canónico declaraba inválida la elección de un enfermo mental como papa.

La confusión provocada por la doble elección fue tan grande y general que ya los contemporáneos manifestaron que se encontraban del todo perplejos frente a ella. En efecto, Urbano VI no estaba en modo alguno tan trastornado que su enfermedad mental se manifestara exteriormente, y quienes no habían participado en la elección no podían juzgar con exactitud la medida de la presión ejercida en ella. Por otro lado, era bien conocida la sed de poder de los cardenales, y esto confirmaría la sospecha de que posteriormente quisieron librarse de un papa que les resultaba incómodo. Importantes personalidades se declararon a favor de uno u otro pontífice. Catalina de Siena defendió la absoluta legitimidad de la elección de Urbano VI y, de modo igualmente enérgico, el incorruptible predicador Vicente Ferrer sostuvo la validez de la de Clemente VII. Ambos papas estaban tan absoluta y profundamente convencidos de su personal legitimidad y de la ilegalidad de la elección del rival, que era para ellos un grave deber de conciencia defender su papado con todos los medios y luchar contra el adversario. Cuando más adelante se les pidió repetidas veces que renunciaran voluntariamente a la dignidad papal para permitir el restablecimiento de la unidad de la Iglesia, respondieron con el *Non possumus* («No podemos»), porque estaban convencidos de que su renuncia significaría una traición a la legitimidad y la validez de la sucesión apostólica, y se sentían responsables ante Dios de mantenerla ininterrumpidamente.

Esto explica la duración y la obstinación del cisma, que se mantuvo durante cuarenta años y parecía insuperable. Tanto Urbano VI como Clemente VII instituyeron sus respectivas curias y, después de morir, tuvieron sucesores. La serie de los pontífices romanos comprende: Urbano VI (1378-1389), Bonifacio IX (1389-1404), Inocencio VII (1404-1406) y Gregorio XII (1406-1415); la serie de Aviñón está formada por Clemente VII (1378-1394) y Benedicto XIII (1394-1417). Las consecuencias del cisma fueron terribles: toda la cristiandad se dividió en dos campos hostiles, en dos séquitos (obediencias) que luchaban entre sí y, dado que cada uno de los pontífices excomulgó a los seguidores de su adversario y nadie quedó excluido de esta condena, toda la cristiandad se encontró de hecho excomulgada. El cisma se extendió a todos los países, diócesis y parroquias, provocó discordias y luchas y, puesto que ambos pontífices nombraban siempre a sus candidatos, para todos los cargos y bene-

ficios había dos ministros, lo cual mantuvo a la Iglesia en la crisis de gobierno más difícil de su existencia histórica.

Finalmente, la universidad de París propuso en 1394 tres caminos para superar el cisma: la *via cessionis* (voluntaria abdicación), la *via compromissi* (sumisión de los papas a un tribunal arbitral) y la *via concilii* (decisión tomada por un concilio ecuménico).

§ 35. El concilio de Constanza y el conciliarismo

I. Prehistoria

Después de haber intentado inútilmente durante treinta años restablecer la unidad mediante la renuncia voluntaria o a través de un compromiso entre los dos papas, se fue imponiendo la idea de que sólo un concilio ecuménico podría resolver las cuestiones controvertidas. Hacía ya mucho tiempo que la doctrina del derecho canónico había indicado este camino en caso de necesidad. Por un lado, desde la primera Edad Media se sostenía cada vez con más fuerza el principio según el cual el papa no podía ser juzgado por nadie (*prima sedes a nemine iudicatur*) y sólo era responsable ante Dios. Esta norma se había aplicado sobre todo contra las destituciones de los pontífices por parte de los emperadores (en Sutri en 1046), pero también contra las arbitrariedades de las familias nobles romanas durante el *saeculum obscurum*; y en el periodo en que se produjo el máximo auge del papado, desde Gregorio VII (*Dictatus Papae*, 1075) a Inocencio III hasta Bonifacio VIII, hizo la posición del papa cada vez más intangible. Por otro lado, se había tomado conciencia de que también un papa, como persona privada, podía caer en herejía, enfermedad mental, etc., y, con este fin, se añadió la cláusula de herejía a la norma jurídica: si un papa cae en herejía, así se argumentaba, debe existir un colegio que constate este hecho y saque las consecuencias necesarias. Un hereje no puede ser en modo alguno un verdadero papa; si se demuestra que un papa es hereje, entonces ya no es papa y debe ser destronado. El concilio ecuménico debe confirmar la constatación de herejía. En este caso corresponde a los cardenales, y también al emperador, como soberano protector de la Iglesia romana, el deber de convocar y dirigir tal concilio.

Incluso severos canonistas de convicciones declaradamente papales, como los «papalistas» en la corte de Bonifacio VIII, Egidio Romano († 1316), que cooperó decisivamente en la redacción de la bula *Unam Sanctam*, o Agustín Trionfo († 1328) y Álvaro Pelagio († 1349), se adhirieron a esta tesis, que fue aceptada generalmente. Es verdad que no era imaginable la celebración de un concilio ecuménico sin el papa. A diferencia de los ocho concilios ecuménicos del primer milenio, convocados todos ellos en Oriente por los emperadores bizantinos, en el Medievo se había instituido un nuevo tipo occidental de concilio. En la norma 16 de los *Dictatus Papae*, Gregorio VII había reservado exclusivamente al papa el derecho de convocar los concilios ecuménicos. El concilio I de Letrán (1123) fue convocado por Calixto II; como concilio ecuménico, sirvió para dar legitimidad al concordato de Worms en toda la Iglesia. El concilio II de Letrán (1139) sirvió a Inocencio II para poner fin al cisma de Anacleto. El concilio III de Letrán fue convocado en 1179 por Alejandro III. El concilio IV de Letrán fue presidido por Inocencio III en 1215 y tuvo una gran importancia para la reforma de toda la Iglesia. El siguiente concilio ecuménico fue convocado por Inocencio IV en 1245 en Lyon; en él se destituyó al emperador Federico II. En el concilio II de Lyon (1274) se debatió, bajo la dirección de Gregorio X, sobre la preparación de una cruzada y sobre la unión con la Iglesia de Oriente; se promulgó además el célebre reglamento del cónclave, donde se establece que diez días después de la muerte del papa, en el lugar donde haya fallecido, los cardenales deben reunirse en riguroso aislamiento (cónclave) para la elección del sucesor. Para que ésta se realizara con rapidez se decidió reducir progresivamente la comida. El siguiente concilio ecuménico tuvo lugar en 1311, en Vienne, bajo la presión del reino francés y manifestó ya las debilidades del papado de Aviñón (proceso de los templarios). Al papa le compitió siempre la organización de los concilios. Un concilio sin papa parecía del todo impensable.

Es comprensible que durante mucho tiempo se evitara proceder a través de un concilio contra los dos papas y cuando, finalmente, trece cardenales de ambas obediencias se pusieron de acuerdo para convocar, contra la voluntad de sus respectivos jefes, un concilio ecuménico para el 25 de marzo de 1409 en Pisa, se corrió un gran riesgo. No obstante, acudieron casi cien obispos y más de cien enviaron representantes con plenos poderes; además, estuvieron presen

tes plenipotenciarios enviados por más de doscientas abadías, cabildos catedralicios y universidades. Así, la asamblea encontró el valor para iniciar el proceso contra los dos papas, que fueron declarados enemigos de la unidad de la Iglesia, es decir, herejes, y fueron depuestos. El concilio eligió un nuevo papa, que tomó el nombre de Alejandro V, pero al año siguiente murió y le sucedió el tristemente célebre cardenal Baldassare Cossa, que se llamó Juan XXIII.

Dado que, según la interpretación jurídica de la época, el concilio de Pisa y sus decisiones tenían plena validez, no pudo ser cuestionado. Alejandro y su sucesor fueron, por tanto, considerados tan legítimos como los otros dos papas. Pero como ni el papa romano Gregorio XII ni su antagonista de Aviñón Benedicto XIII se dejaron deponer, hubo desgraciadamente tres papas, cada uno de los cuales podía ser considerado igualmente legítimo o ilegítimo. En verdad, puesto que Gregorio y Benedicto habían sido depuestos según las normas canónicas, el papa conciliar Alejandro era quien tenía más probabilidades de hacer confirmar su elección. Mientras que las obediencias de los dos primeros fueron diminuyendo cada vez más, él tenía el mayor número de partidarios entre los cristianos.

Constanza, el concilio de la unidad

El papa pisano Juan XXIII fue reconocido también por el rey alemán Segismundo (1410-1437), cuando éste se propuso ayudar con un nuevo concilio a la cristiandad dividida en tres partes. Fue él quien logró de Juan la aprobación para convocar un concilio ecuménico en Constanza, junto al lago homónimo, que debía reunirse en noviembre de 1414. El emperador fue el alma del concilio y permaneció como tal.

Juan XXIII se presentó en Constanza con numerosos prelados italianos e inauguró el concilio el 5 de noviembre de 1414; esperaba ser confirmado por el concilio como el único papa legítimo. No obstante, los acontecimientos se desarrollaron de otro modo. Bajo la influencia ejercida por los cardenales más importantes –Pedro d'Ailly (1351-1420), Guillaume Fillastre (*ca.* 1347-1428) y Francesco Zabarella (1360-1417)– y por el canciller parisino Juan Gerson (1363-1429), el concilio llegó a la convicción de que sólo se podía restablecer la unidad si se obligaba a los tres papas a renunciar a ser elegidos. Para poder vencer a la mayoría italiana, los franceses, los alema-

nes y los ingleses consiguieron que el voto no se expresara por «cabezas». sino por «naciones»; cada una de las cuatro naciones debería tener en la votación general sólo un voto; como quinto voto se añadió el del colegio de cardenales. De este modo se dejaba libre el camino para quebrar la supremacía de Juan XXIII y de los italianos.

Cuando Juan vio cómo se desvanecían sus posibilidades y tuvo que constatar que sería procesado por sus anteriores pasos en falso, huyó en secreto de Constanza en la noche del 20 al 21 de marzo de 1415. Desde Schaffhausen lanzó reproches y amenazas contra el concilio; esperaba que su partida provocara la disolución del sínodo y estuvo a punto de conseguirlo. Ya todo anunciaba un final precipitado, pero el rey Segismundo mantuvo unido el concilio y declaró que continuaría los trabajos, también sin la presencia del papa. El 23 de marzo, Gerson pronunció en Constanza un célebre discurso, en el que sostuvo pormenorizadamente las razones por las que el papa no tenía ningún derecho a disolver el concilio y debía someterse a las decisiones conciliares. El 26 de marzo se tuvo la primera sesión sin el papa. El cardenal Zabarella propuso que la asamblea deliberase si había sido convocada legítimamente, lo cual implicaba que no podía ser disuelta mientras no hubiera cumplido sus tareas de eliminar el cisma, esclarecer las cuestiones de fe que habían sido planteadas por Jan Hus y aplicar la reforma de la Iglesia «en la cabeza y en los miembros».

El papa Juan XXIII empleó todos los medios posibles para dificultar el desarrollo del sínodo y conseguir su disolución, pero el concilio promulgó el 6 de abril de 1415 el famoso decreto *Haec sancta*, en el que se afirmaba solemnemente que era un concilio ecuménico legítimo, reunido en nombre del Espíritu Santo, que representaba a toda la Iglesia militante y había recibido el poder directamente de Dios; y que todo cristiano, incluido el papa, estaba obligado a obedecer «en todo lo relativo a la fe, la superación del cisma y la reforma general de la Iglesia, en la cabeza y en los miembros».

Se ha debatido mucho si este decreto, que establecía una fundamental subordinación del papa al concilio según las tesis de Marsilio de Padua, fue o no herético. De hecho, es posible atribuirle un significado radical; pero se puede interpretar también como una pura medida necesaria, de acuerdo con la canonística tradicional (cláusula de herejía). El decreto es ambivalente y esta ambivalencia fue la causa por la que ya durante las sesiones del concilio se debatió sobre

su interpretación. Los tres papas pusieron muchas veces a prueba la paciencia de sus contemporáneos, sobre todo Juan XXIII, con sus continuas maniobras de perturbación. Es comprensible que algunos participantes estuvieran abiertos a ideas radicales. No obstante, su número fue pequeño, según los testimonios; casi todos dieron al decreto una interpretación conservadora y consideraron además las medidas adoptadas no como decisiones de fe, sino como la necesaria seguridad de la Iglesia contra casos análogos de cismas reiterados. No pensaron en una definición de la superioridad fundamental del concilio sobre el papado, en el sentido de las tesis de Marsilio. El decreto no se ha de interpretar en una perspectiva radicalmente «conciliarista», sino moderadamente «conciliar», y no es una definición de fe.

Las semanas que siguieron a la huida del papa se caracterizaron por una terrible agitación y apasionadas discusiones. ¿Cómo se debía proceder contra el pontífice? Éste había huido, al otro lado del Rin, hasta Borgoña para proseguir desde allí sus ataques contra el concilio. Segismundo lo hizo prisionero sin demora e inició el proceso contra él. Juan XXIII fue depuesto el 29 de mayo de 1415. El nonagenario papa romano Gregorio XII anunció el 4 de julio de 1415 su abdicación voluntaria; sostenía inalterablemente que era el único papa legítimo y se había reservado previamente el derecho de convocar, más adelante y personalmente, un nuevo concilio. Se le concedió, aunque (o precisamente porque) nadie atribuía importancia a este acto. Lo más difícil fue llegar a un acuerdo con el obstinado Benedicto XIII. Segismundo negoció personalmente con él en Perpiñán, pero no tuvo éxito. Con todo, los esfuerzos del emperador no fueron del todo inútiles, porque el séquito del papa, formado en gran parte por españoles, lo abandonó. Éstos se incorporaron al concilio y constituyeron la quinta nación, la «nación española». Se inició un proceso contra Benedicto, que terminó con su deposición el 26 de julio de 1417.

3. El proceso contra Jan Hus en Constanza

Precisamente en las primeras semanas que siguieron a la huida de Juan XXIII se debatió en Constanza, en abril, mayo y junio de 1415, la cuestión de Hus, que tuvo un desarrollo infeliz y cargó histórica-

mente al concilio hasta nuestros días con una gravosa hipoteca. Sólo es posible valorar con justicia el concilio desde el trasfondo de aquella época, cargada de tensiones, y teniendo en cuenta la apasionada agitación que dominaba en todos los grupos.

Jan (Juan) Hus nació hacia 1370 en Husinec (sur de Bohemia), estudió en Praga y fue ordenado sacerdote en esta ciudad en 1400. Por entonces conoció las ideas del inglés John Wyclif (*ca.* 1320-1384), que desde 1374 había lanzado violentos ataques contra los métodos económicos de la curia de Aviñón, contra la riqueza de los prelados y contra la jerarquía; y, al mismo tiempo, había contrapuesto su concepción espiritualista de la «Iglesia de los predestinados», que debía renunciar a toda posesión y vivir en pobreza apostólica. Wyclif afirmaba que en la verdadera Iglesia de Cristo sólo caben quienes viven como elegidos en estado de gracia y, sobre todo, que nadie que esté en pecado mortal puede asumir una posición de dirección en la sociedad cristiana, ni en la Iglesia ni en el Estado. Un papa, un obispo o un clérigo que viva en pecado mortal no tiene ya ningún poder, del mismo modo que también los gobernantes, en el Estado cristiano, pierden su poder de gobierno si se hallan en estado de pecado grave. Wyclif negaba la Iglesia como comunidad sacramental de salvación en Cristo.

Hus, que desde 1402 predicaba en la capilla de Belén en Praga, sostuvo las ideas de Wyclif y encontró muchos partidarios entre sus oyentes checos. En su crítica a los prelados que gobernaban en Bohemia, la mayoría de los cuales eran alemanes, afloraron también pasiones nacionales. El sentimiento antialemán se extendió por toda Bohemia y se mezcló así con las tendencias eclesiástico-religiosas, determinadas por las ideas de Wyclif, de tal manera que el wyclifismo apareció justamente como un asunto nacional checo. Cuando el arzobispo de Praga, un alemán, tomó por orden del papa Alejandro V medidas contra la difusión de la herejía de Wyclif en su diócesis, este hecho fue considerado en clave política. Hus se negó apasionadamente a cumplir la orden del obispo y trató de defender la ortodoxia de Wyclif. Cuando se le prohibió predicar, hizo un llamamiento al papa Juan XXIII; pero también el arzobispo se dirigió al papa. Hus fue llamado a Roma para ser juzgado, pero no se presentó y fue excomulgado. El rey bohemio Wenceslao lo tomó bajo su protección. El tráfico de indulgencias de Juan XXIII, que necesitaba dinero para la guerra contra el rey Ladislao de Nápoles y que, en mayo

de 1412, hizo predicar con este fin la «indulgencia de una cruzada» en Bohemia, elevó aún más la tensión. Bohemia entera se rebeló.

Con el fin de calmar la revuelta, el rey Segismundo presionó hasta conseguir que el problema bohemio se debatiera en el concilio de Constanza y ofreció a Hus un salvoconducto. Éste aceptó y se presentó el 3 de noviembre de 1414 en Constanza. El papa lo había liberado de la excomunión y Hus podía moverse libremente. El 28 de noviembre tuvo lugar el primer interrogatorio. A petición de los cardenales, Hus fue arrestado, pese al compromiso asumido por el emperador, y el 6 de diciembre fue encerrado en el convento de los dominicos. A pesar de las violentas protestas de Segismundo, Hus permaneció cautivo. Las discusiones mantenidas con él en los primeros meses de 1415 pasaron a segundo plano frente a la cuestión de la unión, que lo eclipsó todo; pero después los acontecimientos tomaron de pronto una orientación inesperada. En el torbellino de los acontecimientos que siguieron a la huida de Juan XXIII de Constanza y sobre la nueva base creada por el decreto *Haec sancta*, el concilio afrontó enérgicamente la cuestión husita; y en esta ocasión se le ofreció la posibilidad de dar pruebas de su competencia en materia de fe.

Una valoración exacta del proceso que siguió resulta todavía hoy difícil. La dirección de toda la cuestión estuvo por completo en manos de los cardenales d'Ailly, Fillastre, Zabarella y de Gerson, canciller de la universidad de París; todos ellos se encontraban entre las personalidades más eminentes del concilio y no cabe duda alguna sobre sus cualidades morales y espirituales. No eran alemanes, por lo que no había posibilidad de que entraran en juego sentimientos nacionales; además, tampoco eran «papalistas», sino más bien «conciliaristas», amén de tenaces adversarios de Juan XXIII y de los otros papas cismáticos. No obstante, se les ha reprochado que no examinaran objetiva e imparcialmente la cuestión husita y se han criticado sus actuaciones. Hus se defendió enérgicamente de la acusación de herejía. Se le atribuyeron treinta afirmaciones heréticas, tomadas de sus escritos. Hus no negó que era su autor, pero cuestionó su sentido herético, trató de interpretarlas de acuerdo con la ortodoxia y, por tanto, se negó a abjurar de ellas. Entonces le exigieron que al menos se retractara de ese falso sentido de sus afirmaciones. Pero él replicó que no podía abjurar de lo que nunca había enseñado, y ni siquiera había pensado. Se iniciaron debates interminables, totalmen-

te inútiles, que sometieron la paciencia de los jueces a una dura prueba. Si se piensa en la apasionada agitación de aquellos días y en el estado de ánimo general, extraordinariamente excitado, se puede conceder algún atenuante al procedimiento de los jueces, al menos en la misma medida en que se trata de comprender la posición del imputado. No faltaron intentos de tender puentes hacia Hus y de facilitarle la «retratación», pero él rechazó siempre todos los ofrecimientos.

Después de que los cardenales d'Ailly y Zabarella fueran a visitarlo, por expreso deseo del rey Segismundo, el 5 de julio mientras permanecía cautivo, y después de haber intentado inútilmente que se retractara, el 6 de julio de 1415 se dictó la sentencia final ante el concilio reunido en la catedral de Constanza; se condenó a muerte a Hus, bajo la acusación de haber «dogmatizado, defendido y predicado» en sus escritos las doctrinas heréticas de Wyclif. Aquel mismo día Hus fue llevado al lugar del suplicio y quemado como hereje. Mientras estaba aún sobre la hoguera, el rey Segismundo le ofreció una vez más la gracia del perdón si se retractaba. Pero Hus la rechazó y murió, perdonando a sus enemigos, invocando a Jesucristo y recitando el Credo.

En el destino de Hus se mezclaron culpas y tragedias, defectos personales y de otros. El concilio siguió adelante sin darle más importancia. La mayoría de los participantes pensaban que la cuestión husita era marginal y le prestaron poca atención. Pero la historia vindicó a Hus de un modo terrible: las atroces guerras husitas (1420-1431) llenaron de angustia y de terror Bohemia y Alemania durante mucho tiempo.

4. La cuestión de la reforma en el concilio. La elección del papa

Antes de proceder a la elección del nuevo pontífice, el concilio debía ocuparse de la cuestión de la reforma. Todos estaban de acuerdo en la necesidad de reformas en la cabeza y en los miembros. El problema planteado era éste: ¿se debía proceder a la reforma antes o después de la elección de la nueva cabeza suprema de la Iglesia? En el decreto *Haec sancta*, el concilio se había reservado expresamente la ejecución de las reformas. Pero este decreto ¿era válido sólo para casos de necesidades extraordinarias o debía subordinar, por principio, el papa al concilio? Los rígidos conciliaristas consideraron la cuestión de la reforma como un caso que podía servir de precedente. Querían que el papa quedara vinculado para siempre a las deci-

siones del concilio, obligándolo a aceptar las reformas promulgadas por éste. En lo sucesivo, los concilios ecuménicos debían celebrarse en intervalos regulares: podían aprobar decretos de reforma obligatorios también para el pontífice, que debía someterse a la autoridad del concilio. Así lo exigían sobre todo los alemanes y los ingleses, que se habían adherido mayoritariamente a las ideas conciliaristas. Las demás naciones pensaban de otro modo y, en cuanto se planteó el debate de la subordinación por principio del papa al concilio, reaccionaron enérgicamente. No obstante, el 9 de octubre de 1417 se llegó a un acuerdo, pues se promulgaron cinco decretos de reforma, previamente discutidos, entre los cuales se encontraba el decreto *Frequens*, que preveía la convocatoria de un concilio cada diez años. Además, se requirió con particular determinación que la reforma, por lo que se refería al normal gobierno de la Iglesia, quedara reservada al papa y que, como consecuencia, éste debía ser elegido antes de que el concilio abordara las reformas. Una vez que los ingleses aprobaron este procedimiento fundamental, también los alemanes lo aceptaron y se pudo proceder a la elección.

Se debía encontrar, por medio de un *modus* particular, un hombre que fuese grato para todos los participantes en el concilio y pudiera obtener un reconocimiento general. Para ello, además de los veintiséis cardenales, el 8 de noviembre de 1417 entraron a formar parte del cónclave seis delegados por cada una de las cinco naciones, de modo que los electores del papa fueron en total cincuenta y seis. La lonja de los mercaderes de Constanza se acondicionó especialmente para este fin. El procedimiento para la elección fue muy complicado. Que se llegara a un acuerdo en el cónclave sólo tres días después en un clima de entusiasmo religioso, mientras en el exterior tenía lugar una procesión, les pareció ya a los contemporáneos como un milagro del Espíritu Santo. El 11 de noviembre de 1417 fue elegido papa el cardenal Oddone Colonna, que tomó el nombre del santo del día y se llamó Martín V.

Su elección fue acogida con alegría, no sólo por el concilio, sino en todo Occidente. Después de cuarenta años, el cisma había sido superado y se había restablecido la unidad del cuerpo de Cristo. La Iglesia tenía de nuevo su cabeza suprema: un papa reconocido por todos y legítimamente elegido.

Después de la elección, las riendas del concilio pasaron en seguida a manos del nuevo pontífice. Martín V asumió inmediatamente la dirección de todos los trabajos, incluida la reforma de la Iglesia,

superando así la difícil crisis del papado, que fácilmente podría haberse transformado en una crisis institucional de la Iglesia. El 22 de abril de 1418 clausuró el concilio. A la pregunta tan controvertida acerca de si y hasta qué punto Martín V confirmó los decretos *Haec sancta* y *Frequens* en sentido conciliarista (si lo hubiera hecho, habrían asumido el carácter de decretos de fe), hay que responder de modo absolutamente negativo. Una inicial y aparente inseguridad se puede explicar por el hecho de que el contenido y el sentido de estos dos decretos eran ambivalentes: se podían interpretar en sentido moderado y ortodoxo, pero también en sentido radical, conciliarista y herético. Entre los participantes en el concilio, sólo una mínima parte compartía las tesis conciliaristas y radicales, pero la gran mayoría interpretaron los decretos en clave innegablemente moderada y conservadora. Así lo hizo también Martín V. La minoría, claro está, no se dio por vencida. Las ideas conciliaristas siguieron ejerciendo un poderoso influjo después del concilio y, al cabo de poco tiempo, cobraron fuerza de nuevo.

5. El concilio de Basilea

Eugenio IV (1431-1447) había convocado el decimoséptimo concilio ecuménico para el 23 de julio de 1431 en Basilea. Pronto se produjeron tensiones entre el papa y los participantes en el concilio, los cuales, siguiendo la teoría conciliarista, empezaron a considerarse la autoridad suprema. Pidieron cuentas al papa y se convirtieron en la instancia más alta de jurisdicción y de administración de la Iglesia; por último, limitaron el poder papal y se atribuyeron los derechos del ejecutivo. Cuando Eugenio trasladó el concilio de Basilea a Ferrara en 1437 para poner fin a los conflictos, un grupo de radicales conciliaristas se mantuvo en señal de protesta en Basilea (hasta 1449), afirmó la supremacía del concilio sobre el papa en cuestiones dogmáticas, destituyó a Eugenio y eligió un nuevo papa, que tomó el nombre de Félix V. Se produjo un nuevo cisma, el último en el curso de la historia de la Iglesia. Pero mientras tanto la posición de Eugenio IV se había consolidado hasta tal punto que el concilio de Basilea (cismático desde 1437) y su antipapa no pudieron pervivir. Félix V renunció a sus proyectos y se retiró en 1449. De este modo acabó el papel del conciliarismo radical en la Iglesia.

Pero sus efectos se hicieron sentir durante mucho tiempo y el temor de su reaparición preocupó a los papas siguientes, de manera

que los llamamientos al concilio les resultaban irritantes. Cuando estalló la Reforma protestante en el siglo XVI, este temor impidió la convocatoria oportuna de un concilio ecuménico, que habría podido eliminar los abusos y decretar la reforma, tan insistentemente reclamada. Si el concilio de Trento se hubiera reunido ya en 1525, no en 1545, probablemente la historia de la Reforma habría sido distinta. El gran cisma occidental y el conciliarismo prepararon de manera decisiva la división religiosa del siglo XVI.

6. La unión con los griegos

El concilio fue trasladado de Basilea (1431-1437) a Ferrara (1438) y, por último, a Florencia (1439-1442). Su tarea principal debía ser la unión con la Iglesia oriental. El emperador griego Juan VIII Paleólogo (1425-1448) se presentó personalmente en Ferrara en marzo de 1438, junto con una delegación de setecientos miembros, entre los cuales se encontraban el patriarca de Constantinopla y el metropolitano Besarión de Nicea. También el papa participó en el concilio. Detrás del deseo de los griegos de encontrar la unión con la Iglesia occidental estaba sobre todo la apremiante exigencia de recibir ayuda contra el enemigo turco, cada vez más peligroso. Solamente una poderosa cruzada podía salvar a Bizancio de la ruina. Después de largas y difíciles negociaciones se alcanzó de hecho una unión entre las dos Iglesias. Los griegos y el papa suscribieron el decreto de unión *Laetentur coeli* (6 de julio de 1439). Llegaron a un acuerdo incluso a propósito del primado de la Iglesia romana y del *Filioque*. Pero después de que el emperador regresara a Oriente, resultó que sus concesiones a la Iglesia occidental no fueron acogidas con simpatía y cuando la esperada ayuda militar no llegó, ya no había razones para mantener la unión.

Occidente no estaba ya unido y la cruzada no tuvo lugar porque los Estados nacionales pensaban sólo en sus propios intereses. El emperador Constantino XI (1448-1453) siguió pidiendo ayuda a Roma inútilmente. Los turcos cerraron cada vez más el cerco en torno a la ciudad de Constantinopla. El 29 de mayo de 1453, después de una valerosa acción de defensa, la ciudad cayó en manos de los turcos. Constantino murió. El baño de sangre que los conquistadores provocaron y la deportación como esclavos de varios miles de ciudadanos acudieron a Occidente, pero ya era demasiado tarde. La unión

fue revocada formalmente en 1472. La herencia de Constantinopla pasó en 1459 a Moscú, que pronto fue llamada la «tercera Roma».

§ 36. El papado del Renacimiento

En el siglo XV, la Iglesia tenía que resolver dos graves problemas: realizar la reforma dentro y ayudar a la Iglesia griega en su lucha por la supervivencia contra el islam. Pero fracasó en los dos.

Los papas del Renacimiento, que sucedieron al serio e irreprensible Eugenio IV (1431-1447), intentaron una y otra vez reunificar Europa para una defensa común contra los turcos, que desde los Balcanes constituían una amenaza para todo Occidente. Pero sus esfuerzos resultaron inútiles y también poco creíbles, porque estos mismos papas estaban perdiendo cada vez más de vista su misión universal y, con su Estado pontificio, se abandonaron a una mera política territorial, de carácter particularista. Papas como Inocencio VIII y Alejandro VI consideraron el *patrimonium Petri* sólo como una posesión privada e intentaron, en la medida de lo posible, dejarlo en herencia a su propia familia. Nepotismo y política familiar desempeñaron en este periodo histórico un papel inquietante que continuó incluso después de la época de la Reforma. Bajo esta mala estrella se encontraron todavía Pablo III (1534-1549) y el fanático papa reformista Pablo IV (1555-1559), que con su política eclesiástica contraria al emperador favorecieron en buena medida la propagación de la Reforma.

Pero fue sobre todo la orientación particularista de la política del Estado pontificio lo que impidió a los papas del Renacimiento dedicarse oportunamente y con la intensidad necesaria a su verdadera misión universal: la reforma de la Iglesia. La preocupación por el Estado pontificio, y el empeño en enriquecer Roma con obras de arte y en hacer de ella el centro del humanismo y de la vida artística, parecen hoy, desde esta perspectiva, más fruto del afán de gloria propio de príncipes territoriales –y, por tanto, una traición a la Iglesia universal– que expresión de la general «fuerza creadora cultural de la Iglesia». En Roma se pueden admirar las grandes obras culturales de los papas renacentistas, pero comparadas con la misión divina de la Iglesia no bastan para excusar el fracaso del papado en el ámbito

pastoral. Y no estamos pensando ante todo en el fracaso moral personal de algunos (no de todos los) papas de este periodo, sino más bien en su actitud fundamental hacia la misión religiosa, en la Iglesia universal, propia de su supremo ministerio. La responsabilidad recayó en igual medida sobre el sacro colegio, que elegía a los papas; pero, en definitiva, hay que atribuirla sobre todo a los pontífices, que eran los que nombraban a los cardenales.

El Renacimiento entra en Roma con Nicolás V (1447-1455). Su conducta fue irreprensible. Era un docto humanista, el fundador de la Biblioteca Vaticana, y se esforzó diligentemente por constituir un frente de defensa contra el peligro turco. También Calixto III (1455-1458) dedicó todas sus fuerzas a una cruzada contra los turcos, pero el amor sin límites del papa casi octogenario a su propia familia, los españoles Borgia, lo llevó a incorporar a dos de sus sobrinos en el sacro colegio; uno de ellos, el degenerado Rodrigo Borgia, subirá más tarde al trono pontificio con el nombre de Alejandro VI. El sucesor de Calixto, Pío II (1458-1464), Enea Silvio de' Piccolomini, fue uno de los más célebres humanistas de su tiempo. Hasta los 40 años de edad llevó, como secretario en la corte del emperador Federico III, una vida disoluta. Pero después inició la carrera eclesiástica, abrazó la vida sacerdotal, fue elegido papa. Cuando emprendió una enérgica obra de reforma, le echaron en cara su pasado, pero en la «Bula de retractación» *In minoribus agentes* (1463), Pío II reconoció abiertamente sus anteriores errores y alzó este ruego: «*Aeneam rejicite, Pium recipite*» («Rechazad a Eneas, recibid a Pío»). Pero la crisis turca no le permitió realizar sus proyectos de reforma. Con la bula *Exsecrabilis* (1460) prohibió, bajo amenaza de excomunión, todo llamamiento a un concilio ecuménico. Pío II, al igual que también Pablo II (1464-1471), estuvo libre de nepotismo. Por el contrario, Sixto IV (1471-1484), que había sido anteriormente general de los franciscanos, colmó a su orden de privilegios (bula *Mare magnum*, 1476) e introdujo el nepotismo como sistema en el gobierno de la Iglesia, donde ahondó sus raíces hasta los siglos XVII y XVIII. «Como una úlcera cancerosa que se abre de continuo» (Georg Schwaiger), el nepotismo estuvo presente en toda la historia del papado medieval y moderno. A pesar de que Inocencio XII lo prohibió formalmente en 1692, siguió sobreviviendo, bajo otras formas, incluso en nuestro pasado más reciente (Pío XII). Alcanzó su punto culminante con los papas del Renacimiento, los cuales concedieron territorios del

Estado pontificio como feudo a sus sobrinos e hijos, y dispusieron libremente, como si fueran principados autónomos, de las propiedades del Estado pontificio (Alejandro VI, Pablo III). El primer paso lo dio Sixto IV, que no sólo incorporó a dos sobrinos en el colegio cardenalicio –Giuliano della Rovere, mundano y amante del lujo, el futuro papa Julio II, y el depravado franciscano Pedro Riario († 1474)–, sino que después dio en feudo a otro sobrino el principado de Imola. Empujado por éste, hombre ambicioso, sediento de poder y carente de escrúpulos, el papa Sixto IV se vio envuelto en peligrosas intrigas políticas, moralmente reprobables (la conjura de los Pazzi contra los Médicis de Florencia en 1478, las guerras con Florencia, Nápoles y Venecia). Su nombre forma parte de la historia del arte porque mandó construir la «Capilla Sixtina» en el Vaticano. Inocencio VIII (1484-1492) fue elegido por un colegio cardenalicio que se había mundanizado totalmente y era presa de la simonía. Durante su pontificado, en la administración de la curia imperó la corrupción y no hubo ninguna preocupación por la reforma de la Iglesia. Inocencio VIII se interesó únicamente por sus dos hijos ilegítimos, nacidos antes de ser ordenado sacerdote. Celebró públicamente en el Vaticano el matrimonio de su hijo Franceschetto con una hija de Lorenzo de Médici, e incorporó en el colegio cardenalicio al hijo de Lorenzo el Magnífico, Juan de Médici, que entonces no tenía más que 13 años y que más tarde subirá al trono pontificio con el nombre de León X (1513-1521). Fue él quien despachó en 1517 las tesis de Martín Lutero como «disputas de frailes».

El papado del Renacimiento alcanzó el punto extremo de decadencia con Alejandro VI (1492-1503). Elegido por medio de desvergonzadas maquinaciones simoniacas por un colegio cardenalicio totalmente corrompido, abusó con tanta desfachatez de su ministerio pontificio, que ya los contemporáneos pudieron pensar que no era en modo alguno un cristiano. Aun cuando algunos estudiosos recientes juzgan favorablemente su actividad de gobierno, no es posible negar la falta de escrúpulos con que subordinó todo a sus fines políticos y a su desmedido nepotismo, ni se puede ocultar su vida inmoral. Usó su posición para asignar principados a sus hijos ilegítimos, cuatro de los cuales habían nacido de la relación adulterina con una noble romana: Pedro Luis Borgia (1458-1488), el primogénito, había sido nombrado duque de Gandía ya en 1485 y, cuando murió, le sucedió Juan Borgia, nacido en 1474. Juan fue asesinado en Roma (¿por César?) en

1497 (su sobrino fue Francisco de Borja, 1510-1572, el tercer general de los jesuitas). El temido César Borgia (1475-1507) fue protonotario a la edad de 7 años; con 16 años, obispo de Pamplona; con 17, arzobispo de Valencia; con 18, cardenal (1493), sin haber sido ordenado sacerdote ni obispo –únicamente había recibido la ordenación de subdiácono, y pidió la dispensa en 1498, cuando renunció a la dignidad cardenalicia–. Inmoral y empujado por ambiciones políticas, trató de conquistarse un reino en Italia central por todos los medios a su alcance, con la fuerza, la astucia y la maldad, según los métodos de los *condottieri*. El papa, que desde 1498 estaba totalmente influido por César, le prestó todo su apoyo. Lucrecia Borgia (1480-1519), considerada «erróneamente la encarnación de la degeneración moral del Renacimiento» (Hugo Rahner), fue víctima de la política matrimonial de su padre. Después de dos matrimonios infelices se casó, en 1501, con Alfonso d'Este de Ferrara. Jofré Borgia (1481-1533), el hijo menor de Alejandro VI, llegó a ser príncipe de Squillace, gracias al matrimonio con una hija ilegítima del rey Alfonso II de Nápoles.

Sucedió a Alejandro VI, después del breve intermedio de Pío III (1503), que sólo duró veintitrés días, Julio II (1503-1513), el sobrino de Sixto IV. Simonía, ambición política y afán de poder dominaron también este pontificado. Aunque Julio II estuvo exento de nepotismo y de excesos morales, durante todo su gobierno se preocupó sólo de engrandecer Roma y el Estado pontificio, de embellecerlos y de cubrirse de gloria. Hizo que Miguel Ángel esculpiera su monumento fúnebre y lo representara con todo el poder de la figura de Moisés. Casi siempre estuvo ocupado en empresas bélicas. Lutero lo llamó, en 1520, «Julio, el sediento de sangre». Bramante diseñó para él la nueva construcción de San Pedro (1506), Miguel Ángel pintó la bóveda de la Capilla Sixtina y Rafael los frescos de las estancias vaticanas. En su época se alcanzó el punto culminante del arte renacentista. Pero la Reforma protestante estaba ya a las puertas.

El choque entre Alejandro VI y Jerónimo Savonarola (1452-1498) muestra que la «santa Iglesia» podía ser realmente tal también cuando la Santa Sede estaba ocupada por un papa impío y revela la distancia entre santidad e impiedad. El total fracaso de los papas despertó en los miembros de la Iglesia la exigencia de reforma. La mi-

sión particular del monacato debe ser siempre la de conducir a la Iglesia a la penitencia, la conversión y la distancia cristiana con respecto al mundo. En épocas de secularización extrema, el monje es siempre el signo visible de contradicción. A él le corresponde la misión de exhortar y amonestar, «a tiempo y a destiempo», incluso si para ello tiene que sacrificar su vida.

Savonarola dedicó su vida de dominico al servicio de la penitencia y de la reforma. Su vigoroso llamamiento a la penitencia provocó desde 1490 un profundo cambio en Florencia. Como prior de San Marcos, fundó una congregación de reforma en su orden y se esforzó incansablemente por convertirse y convertir a los demás. Su crítica no se detuvo ni ante la corte de los Médicis ni ante Alejandro VI. Después de la caída de los Médicis (1494), dominó sobre la ciudad con su influencia y en poco tiempo dio origen a una completa conversión moral.

Creyéndose inspirado por voces interiores, profetizó que el rey francés Carlos VIII de Anjou había sido elegido por Dios para conducir a los hombres a la penitencia. Pero el haber unido en su predicación lo religioso con lo político fue fatal para Savonarola. Con sus palabras estorbó los planes políticos de Alejandro VI, que trató de deshacerse del incómodo fraile. Le prohibió predicar, le ordenó comparecer en Roma (1495) y lo excomulgó (1497). Savonarola vaciló, pero después llegó a la conclusión de que Alejandro, un papa simoniaco, no podía ser un verdadero pontífice. Pero justamente cuando había decidido pedir la ayuda del emperador y de los reyes con el fin de que un concilio ecuménico invalidara la elección ilegal de Alejandro, éste reaccionó con dureza: amenazó a Florencia con el interdicto si no hacía callar inmediatamente al dominico. Los adversarios de Savonarola se hicieron con el control de la situación, asaltaron el convento de San Marcos y llevaron al prior, junto con otros dos frailes, ante la justicia. Cárcel, torturas, continuos interrogatorios, acusaciones inventadas y falsificación de documentos procesales llevaron a la condena a muerte de Savonarola como «hereje, cismático y detractor de la Santa Sede». Sus últimas anotaciones, escritas en la celda de la cárcel con las manos encadenadas y el cuerpo atormentado por los suplicios, atestiguan su santidad. Hasta el final no dejó de preguntarse con preocupación si había actuado rectamente. En la Iglesia existe un derecho sagrado de resistencia; Savonarola se sirvió de él contra un papa que, según su convicción, no era

un verdadero papa. El dominico no atacó nunca a la Iglesia ni al papado. Al contrario, sacrificó su vida por ellos. La Iglesia que él contemplaba era la que sufría por la mezquina persona de Alejandro; para salvarla, murió, con otros dos frailes, el 23 de mayo de 1498 sobre la hoguera preparada por sus enemigos y por Alejandro VI. Savonarola no fue un hereje, sino un santo. Desde 1955, la orden dominicana solicita su beatificación (el proceso se abrió en 1998).

Tercera Parte
La Iglesia en la Edad Moderna

El problema de establecer cuándo se produce el paso de la Edad Media a la Edad Moderna presenta dificultades extraordinarias. Son muchos los acontecimientos que revelan el comienzo de la nueva edad. Pero ninguno de estos indicios es tan característico y decisivo como para poder abarcar de modo completo y suficiente el nuevo periodo. Se pueden dar definiciones muy diversas de este periodo de transición, según los elementos examinados. Si, por ejemplo, se elige como punto de partida la aparición de la religiosidad individual «moderna», tenemos que remontarnos al siglo XIV. Pero si se toma como criterio la estructura de la sociedad, entonces podemos hablar de giro histórico sólo en tiempos de la revolución francesa, ya que sólo ésta abolió el orden feudal de la Iglesia medieval.

Si nos atenemos a la división tradicional, podemos decir que la Reforma representó de hecho una cesura tan trascendental en la historia de la Iglesia, que con ella empieza la Edad Moderna eclesiástica. La Reforma no fue sólo «la mayor catástrofe que haya sacudido a la Iglesia en toda su historia» (Joseph Lortz), sino que caracterizó de un modo tan decisivo todo el desarrollo de la Edad Moderna que ningún otro acontecimiento histórico tiene tanta importancia como ella. La Reforma no sólo rompió la unidad religiosa y socavó profundamente la base común de la fe, sino que también dividió el pensamiento religioso en las diversas confesiones. A partir de entonces, ya no hubo un único pensamiento cristiano, sino diferentes orientaciones: católica, luterana, reformada y otras sectas. Con todo, parece que nuestra época ha empezado a redescubrir las raíces comunes de la fe y a cultivar la sensibilidad según la cual ya no es posible mantener esta fractura y debemos volver a pensar *ecuménicamente*, o, mejor dicho, «católicamente» (no en sentido confesional), si queremos ser cristianos.

Reforma protestante y reforma católica (1500-1650)

§ 37. Premisas de la Reforma protestante

El origen de la Reforma es un problema tan complejo que no es posible resolverlo simplemente con la fórmula: la Reforma protestante debía suceder necesariamente, porque en la Iglesia medieval había demasiados abusos. ¡Es cierto que una reforma era urgente, pero no la Reforma protestante! En vez de una corriente contraria a la Iglesia, se debería haber desarrollado un movimiento de reforma en la Iglesia, que hubiera aportado renovación interior. Si no fue así, no sucedió por una suerte de destino ineludible, sino como resultado de la convergencia de muchos acontecimientos particulares que, considerándolos globalmente, llamaremos las «premisas» de la Reforma.

Las investigaciones recientes sobre este periodo histórico han superado la anterior interpretación estereotipada y han rectificado la imagen, tantas veces deformada en otro tiempo, de una Iglesia tardomedieval absolutamente corrompida. Estos estudios no han desdibujado los contornos de aquella época, sino que han puesto mejor de manifiesto la situación histórica. Es cierto que la Iglesia tenía una absoluta necesidad de reforma, pero no estaba tan degenerada y corrompida como para no ser capaz de iniciar una reforma y, por tanto, estar destinada a desaparecer.

1. Abusos de la Iglesia tardomedieval

Había abusos en todas partes. Estaban los excesos en la vida religiosa, que se expresaban en un culto a los santos y a las reliquias a menudo malsano, en una incontrolable manía de peregrinaciones y en múltiples formas devocionales periféricas. Credulidad, búsqueda desmedida de lo milagroso, superstición, miedo al infierno y al diablo, y una creencia enfermiza en la existencia de las brujas oprimían gravemente la piedad de la época. Existían también abusos en la administración eclesiástica, que se había anquilosado en múltiples formalidades, hasta tal punto que su existencia parecía justificarse sólo por la recaudación materialista de tributos e impuestos. Abusos de la excomunión con fines temporales, tráficos simoniacos

de prebendas y nepotismo no eran habituales sólo en Roma, sino también en las administraciones episcopales y archidiaconales de las diócesis. Había sobre todo graves abusos y defectos morales del clero y de los laicos. Han llegado hasta nosotros numerosos lamentos sobre la vida inmoral de sacerdotes, monjes y monjas, y lo peor era que la corrupción había infectado órdenes, comunidades y conventos enteros.

Precisamente esto era lo alarmante. Siempre ha habido y siempre habrá fallos humanos individuales. Pero en aquel momento parecía que el mal estaba institucionalizado: el papado estaba lleno de defectos y no se conseguía ver de qué modo se podría salir de aquel círculo vicioso, porque malos cardenales elegían a papas malos y éstos, a su vez, nombraban nuevos cardenales malos. Además, el papado estaba tan enzarzado en las preocupaciones temporales causadas por el Estado pontificio que, si un papa hubiera querido actuar de otro modo, no habría podido hacerlo, debido a la situación reinante. Adriano VI (1522-1523), por ejemplo, vio cómo fracasaban sus serios intentos de reforma por causa de esas circunstancias.

También el episcopado estaba tan atado por los lazos feudales que le resultaba casi imposible liberarse de ellos. Una nobleza extremadamente egoísta dominaba los cabildos catedralicios; los canónigos elegían como obispo a un miembro de su mismo círculo, el cual, claro está, era un noble y dependía de la nobleza. Parecía imposible romper el monopolio ejercido por ésta dentro de la Iglesia; era como un principio intangible. Ahora bien, ese monopolio implicaba también vínculos políticos. Ginebra se convirtió en protestante porque su obispo pertenecía a la casa de los duques de Saboya y la oposición política contra él provocó también el enfrentamiento religioso. En todas partes se observa esta estrecha relación entre política y religión: en las ciudades, en los obispados y en los países. El alto clero estaba sometido a condiciones análogas en los cabildos de las catedrales y de las colegiatas; también él había tenido que plegarse a la política doméstica de las familias nobles. Los cabildos se habían convertido en centros de empleo para los nobles. La vida en ellos estaba dominada por el espíritu de la nobleza y tenía poca orientación espiritual.

Por último, también el bajo clero sobrevivía en medio de la pobreza y la miseria. Vicarios mal pagados, clérigos que vivían del estipendio de la misa o beneficiados del altar eran «proletarios», que con frecuencia vivían al día. En suma, el fracaso personal de los in-

dividuos parecía más una consecuencia de la estructura social de la época que el resultado de sus culpas personales.

2. El carácter religioso fundamental de la Baja Edad Media

Pero en aquel periodo hubo también valores positivos. Sería un error pasar por alto el carácter profundamente religioso de aquella época, que se expresó en innumerables fundaciones creadas por la Iglesia, en la pujante arquitectura eclesiástica y las obras de arte de temática religiosa, y en innumerables y nuevas congregaciones e institutos de caridad, como hospitales, asilos para pobres y casas de inválidos. Todas estas obras surgieron en estrecha relación con la vida eclesial. Esto indica que no existía una hostilidad general o ampliamente extendida hacia la Iglesia. A lo largo del siglo XV, no se dio en ningún momento una apostasía de multitudes de fieles. Incluso las guerras husitas se apaciguaron cuando se hicieron concesiones a los bohemios en el pacto llamado «Compactado de Praga» (1433) y, con la posterior paz de Kuttenberg (1485), se eliminaron las últimas y más graves divergencias. Por el contrario, al final del Medievo se constata en la Iglesia una mayor devoción, que se manifestó visiblemente en la intensa participación en las fiestas eclesiásticas, que se transformaban en grandes fiestas populares (fiestas del patrono, fiesta de la dedicación de una iglesia, etc.). Aumentó la asistencia a las celebraciones litúrgicas y las predicaciones, sobre todo cuando surgieron grandes predicadores como Geiler von Kaysersberg (1445-1510) o Paul Wann (1423-1489).

La misma Iglesia no se mantuvo en modo alguno inactiva. Su «preocupación por la formación religiosa del pueblo fue bastante notable» (Lortz). Más tarde Martín Lutero negará a la vida eclesial y a la piedad popular católica todo valor religioso y las condenará como «justificación por las obras», pero su acusación global resulta ciertamente injusta. No se debe olvidar que él mismo pertenecía, por nacimiento y educación, a la clase social fiel a la Iglesia y creció en ella. No sería posible comprender su atormentada búsqueda de un Dios misericordioso si no se considera que él mismo era hijo de aquella época. La cuestión de la salvación eterna inquietó profundamente a sus coetáneos. La conciencia de pecado y el deseo de purificación ante Dios estaban tan difundidos y eran tan auténticos, que posiblemente no haya habido nunca una época tan religiosa. Cle-

mens Maria Hofbauer († 1820) tenía razón cuando afirmaba: «La Reforma tuvo lugar porque los alemanes tenían necesidad de ser piadosos».

Si hiciera falta otro testimonio del carácter fundamentalmente religioso de la época, bastaría examinar la creación artística. «El arte no miente», es expresión genuina del espíritu del tiempo. Las construcciones del gótico tardío, las vidrieras y esculturas de las iglesias, las pinturas religiosas sobre tabla de Matthias Grünewald (*ca.* 1470-1528), de Hans Holbein el Viejo (*ca.* 1465-1524) o del Maestro de la «Escuela de Colonia» (1450-1550) hablan por sí solas.

Es cierto que la religiosidad se mezclaba con demasiada frecuencia con otros intereses. Pero en una época en que la religión y la vida formaban una unidad no es extraño que en el pensamiento religioso confluyeran también tendencias sociales, políticas y económicas. La Reforma protestante no fue de ningún modo una pura cuestión eclesiástico-religiosa. Martín Lutero no se hizo reformador por la teología contenida en sus tesis sobre las indulgencias, sino porque supo captar, en los tres grandes escritos de 1520, toda la riqueza de los deseos de reforma de su tiempo. Por eso, todos los que estaban descontentos con el orden eclesiástico, político y social se sintieron tan interpelados por sus palabras. Muy pronto, todos aquellos que quisieron hacer valer sus pretensiones, se sirvieron de sus formulaciones religiosas: los «fanáticos» de Karlstadt, Müntzer, Storch en 1522, Sickingen y los caballeros del imperio en 1523, los campesinos en 1524-1525 y, por último, los príncipes y las autoridades, que al adherirse a las ideas de la Reforma estaban motivados por precisos intereses terrenos, de carácter económico, político y dinástico. Además, estaba de moda dar un colorido religioso a todos los acontecimientos. En las ciudades libres del imperio resultaba evidente que la Reforma protestante estaba vinculada al deseo de profundos cambios sociales y políticos.

3. La exigencia de una reforma

Naturalmente, que el llamamiento a una reforma de la Iglesia se difundiera de un modo tan general dependió, por un lado, de los continuos aplazamientos de las reformas requeridas, pero, por otro lado, fue también un indicio del hecho de que la Iglesia seguía siendo la potencia espiritual predominante, que impregnaba toda la estructura social. Precisamente porque la Iglesia estaba presente en todas

partes, toda deficiencia eclesiástica era para la opinión pública aún más molesta y manifiesta. Los *Gravamina nationis germanicae*, cada vez más citados a partir del «Libelo de Maguncia» (1451) y resumidos en cien puntos en la Dieta de Worms (1521), criticaron enérgicamente las prácticas curiales de tasación y administración, y los procesos judiciales eclesiásticos. La vida de la Iglesia se había ido judicializando cada vez más desde la Alta Edad Media; y esto tuvo como consecuencia el descontento con la Iglesia institucional. Muchos se alejaron de esta Iglesia «visible» para dirigirse a una Iglesia puramente espiritual e «invisible». La idea de la *Ecclesia spiritualis*, de la «Iglesia del Espíritu Santo», que sustituiría a la Iglesia pontificia, fue desarrollada por el abad Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202) y ampliamente difundida por los franciscanos espirituales de los siglos XIII y XIV. Se vinculó con las expectativas apocalípticas del final del Medievo y configuró una nueva piedad subjetiva, que con frecuencia trató de encontrar su satisfacción religiosa fuera de la Iglesia.

Esta «nueva piedad» no necesitaba ser hostil a la Iglesia y pudo desarrollarse junto a ella. La *devotio moderna*, por ejemplo, fundada en Deventer hacia 1380 por el holandés Gerhard Groote (1340-1384), se mantuvo siempre fiel a la Iglesia. Aspiraba a una forma de piedad especialmente personal e íntima, que sacaba fuerza no tanto de la celebración de la liturgia eclesiástica y de los sacramentes, como de la contemplación silenciosa de la pasión de Cristo y del espíritu del Sermón de la montaña. En la célebre *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1380-1471), que procedía del círculo de discípulos de Groote, los «Hermanos de la vida común», la Iglesia y los sacramentos no tienen ningún papel. La lectura privada de la Escritura constituye el núcleo esencial. Los sacramentos, y particularmente el sacrificio de la misa, no son vividos ya como actualización sacramental del sacrificio de la cruz, sino como ocasión para un ejercicio privado de meditación. Con esta infravaloración de la Iglesia y del orden sacramental de salvación, la *devotio moderna*, que aspiraba a una reforma dentro de la Iglesia, «preparó el terreno al espiritualismo de Lutero» (Erwin Iserloh).

1. El nominalismo

Un factor que contribuyó a minar desde dentro el concepto de Iglesia fue sobre todo el nominalismo del teólogo franciscano inglés Guillermo de Ockham (1290-1349), que, con su *via moderna*, rechazó y combatió enérgicamente la *via antiqua* indicada por Tomás de Aquino. Ockham declaró que la íntima conexión que Tomás había visto por todas partes en la creación y que le había permitido, a través de la relación analógica (*analogia entis*), remontarse de la naturaleza a Dios (demostración natural de la existencia de Dios), era imposible. A su juicio, no existe ningún puente entre la naturaleza y lo sobrenatural. Dios y hombre están separados entre sí por un abismo insalvable para la razón humana. Sólo si Dios se revela al hombre, éste puede conocerlo. Al escepticismo frente a la razón humana y la naturaleza contraponía Ockham una gran confianza en la revelación. Para él, sólo la Sagrada Escritura revelada era el fundamento y la fuente de nuestra fe; aquí se anuncia ya el principio de la *sola scriptura* de Lutero. Además, la razón es impotente y únicamente la sola fe puede conducirnos al conocimiento de Dios y a nuestra salvación: aquí se percibe ya el principio de la *sola fide* de Lutero. Por último, la naturaleza humana no es por sí sola capaz de nada. Todo es gracia, pura gracia. La doctrina tomista, según la cual la gracia presupone la naturaleza y se funda sobre ella, fue completamente rechazada por el escepticismo de Ockham frente a la naturaleza. Después, Lutero retomará y desarrollará la doctrina de la *sola gratia*. La herejía del reformador consistió en haber absolutizado los tres *sola*.

En la misma medida en que el nominalismo ponía su confianza exclusivamente en la fe y en la revelación, iba disminuyendo la importancia de los sacramentos y de la Iglesia sacramental en el proceso de salvación. El ser humano podía salvarse también sin la Iglesia. Lutero se adhirió expresamente a la doctrina de Ockham. Es evidente la importancia que ésta tuvo en el desarrollo de la Reforma protestante.

2. Humanismo y biblicismo

Como premisas de la Reforma hay que recordar especialmente el humanismo y el biblicismo. La reciente investigación histórica ha demostrado de modo inequívoco que ya antes de la Reforma existía un movimiento bíblico. Lutero no «sacó la Sagrada Escritura de debajo

del banco», sino que más bien él mismo creció en esta atmósfera de biblicismo. La *devotio moderna*, el ockhamismo y el humanismo cristiano fueron los manantiales del interés por la Sagrada Escritura y se puede afirmar con seguridad que el movimiento bíblico habría seguido desarrollándose dentro de la Iglesia católica si los reformadores con su parcialidad (*sola*) no lo hubieran exaltado y reclamado para sí. Erasmo de Rotterdam, el príncipe de los humanistas, se ganó grandes méritos por su estudio de la Sagrada Escritura. Su importancia para la Reforma exige que nos detengamos en su persona.

§ 38. Erasmo de Rotterdam y el humanismo

Erasmo, nacido en Rotterdam hacia 1466 de un clérigo y de la hija de un médico, recibió una excelente formación en la célebre escuela humanista de Deventer (1474-1484) y conoció la *devotio moderna* gracias al trato con los Hermanos de la vida común. En 1486 entró en la orden de los canónigos regulares de san Agustín, en Emmaus, y en 1492 fue ordenado sacerdote. Como secretario del obispo de Cambrai (1493-1495) y estudiante en París (1495-1499), prosiguió con ahínco los estudios humanísticos. Más tarde llegó a dominar el latín clásico mejor que su lengua materna. La edición de libros de ejercicios latinos y de gramáticas consolidaron su fama de humanista y contribuyeron a hacer del latín la lengua de los eruditos.

En Inglaterra (1499-1500) conoció una forma de humanismo cristiano profundamente religioso a través de Tomás Moro, John Fisher y John Colet, con quienes entabló una estrecha amistad. Como consecuencia, se dirigió de nuevo al estudio de la Sagrada Escritura. Aprendió griego y hebreo, y publicó en 1516 la primera edición crítica del Nuevo Testamento griego, que lo puso de pronto en el centro del humanismo y del biblicismo. Para esta edición redactó una pormenorizada introducción, en la que exponía sus ideas sobre una reforma de la Iglesia y de la teología, inspirada por completo en la Sagrada Escritura.

Ya en sus obras *Enchiridion militis christiani* [Manual del soldado cristiano] (1503) y *Laus stultitiae* [Elogio de la locura] (1509) había criticado, con aguda ironía, los abusos en la Iglesia y en la vida.

En la introducción al Nuevo Testamento desarrolló su *philosophia Christi*: una concepción de la vida cristiana inspirada en el Sermón de la montaña. En los cristianos debía reinar el espíritu sencillo y llano del evangelio; todo el lastre de la tradición eclesiástica debía ser arrojado. *Tollantur abusus, non substantia*: los abusos debían ser eliminados, pero la sustancia de la fe cristiana debía quedar intacta; éste era su lema.

Con esta consigna, Erasmo afrontó las cuestiones más candentes de su tiempo y supo unir el deseo de reforma con el evangelio. Todos los ojos estaban puestos en él. ¿Sería él el iniciador de la reforma tan deseada? Los humanistas lo aclamaban con entusiasmo; el mundo entero estaba dispuesto a escucharlo. Los principios proclamados por él para una verdadera reforma de toda la vida cristiana a partir de la fuente, es decir, de la Sagrada Escritura y de una sencilla y pura teología bíblica, correspondían exactamente a las exigencias generales. Sus propuestas reformadoras prácticas encontraron adhesiones entusiastas.

En aquel momento apareció Martín Lutero. Erasmo, que tuvo noticia de él después de la disputa de Leipzig, vio al reformador como un humanista aliado y le dio ánimos. Al cabo de poco tiempo pusieron el destino de Lutero en sus manos. En noviembre de 1520, Erasmo se encontró en Colonia con Federico el Sabio, el príncipe territorial de Lutero, que le preguntó cuál era su opinión sobre éste. En aquella ocasión, Erasmo apoyó la decisión del príncipe elector de defender a Lutero. No obstante, muy pronto se distanció del impetuoso y apasionado monje de Wittenberg. El clarividente erudito holandés, impregnado del optimismo humanista, que veía en la naturaleza el bien y reconocía en la *libertas spiritus* la premisa necesaria para toda formación humana y para toda devoción verdadera, intuyó el escepticismo nominalista de Lutero frente a la naturaleza y la razón. En *De libero arbitrio diatribe* [Sobre el libre albedrío] (1524) criticó un punto importante de la doctrina luterana. Lutero respondió de inmediato con un escrito polémico muy violento: *De servo arbitrio* [Sobre el albedrío esclavo] (1525). El reformador declarará después que Erasmo había sido el único entre los adversarios que había captado el núcleo esencial de su doctrina. Erasmo redactó otro texto contra Lutero (1526/1527) y desde entonces mantuvo hacia él una actitud severa y negativa, respaldada por la mayor parte de los humanistas.

Erasmo vivió desde 1521 en Basilea, donde cuidó la edición de escritos de Padres de la Iglesia; pero en 1529, cuando la Reforma protestante fue introducida con violencia en la ciudad, abandonó Suiza y se trasladó a Friburgo de Brisgovia. Desde esta ciudad pudo ejercer una cierta influencia sobre las negociaciones de la dieta de Augsburgo (1530). Incansable, exhortó a la paz y rechazó el uso de cualquier procedimiento violento contra los neófitos luteranos. Pensaba que era mejor soportar el movimiento de Lutero que hacer estallar una guerra de religión. El tiempo curaría las heridas. Mientras tanto, lo más importante era aislar al monje (Lutero) y a los otros fanáticos, porque la nobleza de los corazones y la ciencia reencontrarían el camino hacia la unidad. Su lema era: «A la verdadera devoción a través de la libertad del espíritu». Lo que constituía una amenaza y un peligro para la verdadera religión cristiana y la piedad auténtica no era la ciencia, sino únicamente la ignorancia y la incultura, las cuales esclavizaban a los seres humanos y los hacían intolerantes, fanáticos y pendencieros. Erasmo aborrecía el modo de proceder tumultuoso, fanático e irrespetuoso de los reformadores, pero a la vez exhortaba incansablemente a los católicos a no aferrarse obtusa y tercamente a las viejas tradiciones. Y buscó su camino entre estos dos extremos.

Murió en 1536 en Basilea, adonde había regresado poco tiempo antes de su muerte. Sus últimos y más importantes escritos estuvieron consagrados al tema de la reconciliación (*De sarcienda Ecclesiae concordia*, 1533). Con ellos puso los cimientos de la llamada teología de mediación, que tuvo durante mucho tiempo numerosos seguidores en el ámbito católico (Witzel, Pflug, Cassander) y que fue también cultivada en el protestantismo por representantes como Melanchthon y Butzer. En algunas regiones, sobre todo en la Baja Renania, el «erasmianismo» siguió ejerciendo influencia por largo tiempo y favoreció una coexistencia pacífica de católicos y luteranos hasta que desapareció en la década de 1660, porque las confesiones se enfrentaron en rígidos bloques opuestos.

El intento de mediación del humanismo erasmiano es valorado todavía hoy de diferentes maneras. Algunos ven en él la «tercera fuerza» en la lucha entre las confesiones y lamentan que no tuviera más seguidores (Friedrich Heer). Otros le reprochan el haber desdibujado las posiciones teológicas y el haber causado, por su falta de claridad, graves daños a la Iglesia católica, especialmente al dogma

(Joseph Lortz). Por último, otros creen «que precisamente el viejo Erasmo estaba en el camino justo» (Karl August Meissinger) y destacan enérgicamente que Erasmo, el humanista cristiano, no fue ni un escéptico antidogmático, ni un librepensador, sino un profundo creyente, un católico y un teólogo enraizado en la revelación y fiel a la Iglesia (Karl Heinz Oelrich).

39. Martín Lutero y su evolución como reformador

Raras veces ha habido un individuo que haya tenido, en un proceso histórico de violentas y radicales transformaciones –en una revolución a gran escala–, una importancia comparable a la que tuvo Martín Lutero para la Reforma» (Lortz). Aun cuando el reformador no expresó casi nunca una idea que no hubiera sido pensada y dicha antes de él, imprimió en todo su sello personal tan claramente, que todo parecía nuevo y como tal lo percibieron sus contemporáneos. La Reforma protestante fue la obra por excelencia de Lutero, aun cuando sigue siendo cierto que él causó el movimiento reformista de un modo totalmente involuntario: sólo arrojó la chispa en aquel barril lleno de pólvora, donde estaban concentradas todas las inquietudes religiosas, espirituales, políticas y sociales del tiempo. Pero después, con el peso de su personalidad, supo dar al movimiento una eficacia arrolladora.

La imagen católica de Lutero

La imagen de Lutero ofrecida por la historiografía católica ha experimentado una profunda transformación después de las monografías de Heinrich Denifle (1844-1905) y de Hartmann Grisar (1845-1932). La desagradable polémica ha dado paso al esfuerzo por comprender al reformador en su tiempo y por interpretar correctamente su voluntad. Hoy se duda mucho menos de la pureza de sus intenciones reformadoras y de la legitimidad de su insistencia en la necesidad de reformar radicalmente las precarias condiciones de la Iglesia al final de la Edad Media. Un análisis riguroso pone de manifiesto que Lutero sólo fue en realidad un representante de una poderosa e imperiosa voluntad de reforma dentro de la Iglesia. Lo trágico es precisamente el hecho de que él, con su enérgica personalidad, no

permaneciera dentro de la Iglesia, sino que se hiciera reformador contra ella.

Cuando Lutero criticó en 1517 el tráfico de indulgencias del dominico Johann Tetzel (*ca.* 1464-1519), se consideraba todavía un defensor de la pura doctrina de la Iglesia contra un abuso perpetrado sobre las cosas sagradas de un modo verdaderamente vergonzoso. Pero su conflicto con el dominico se enmarca dentro de las controversias entre las escuelas teológicas coetáneas. El nominalismo ockhamista de Lutero no planteaba las cuestiones del mismo modo que lo hacía el tomismo de la escolástica tardía, representado por Tetzel. Muchos problemas de la teología prerreformista no habían sido aún esclarecidos por el magisterio eclesiástico; será el concilio de Trento el que resuelva las incertidumbres doctrinales. En tiempos de Lutero, aquellos problemas se podían debatir libremente en las escuelas teológicas. Ahora bien, cuando Tetzel presentó su opinión como doctrina de la Iglesia y adoptó el papel de juez, provocó la respuesta de Lutero. En conformidad con su temperamento, ésta fue parcial y ruda. Así, de una disputa entre escuelas se pasó a un enfrentamiento radical, en el que indudablemente –hoy podemos decirlo– la posición tomista habría sido la mejor, si hubiera sido correctamente enseñada.

Muchos de los ataques luteranos a la doctrina de la Iglesia habrían sido superfluos, si la teología católica anterior a la Reforma hubiera sido más clara. Esto resulta evidente en la cuestión de las indulgencias, en la doctrina de la justificación, en la interpretación del sacrificio de la misa y de los sacramentos, en la doctrina de la Iglesia y especialmente en el primado papal, por recordar sólo algunos puntos esenciales. La responsabilidad principal de este oscurecimiento la tuvo la teología nominalista. Lutero se había formado en ella, vivía de ella y profesaba abiertamente su adhesión a ella. Apenas conocía la verdadera escolástica tomista y, dado que lo veía todo desde su perspectiva nominalista, muchas cosas que le parecían doctrinas católicas no eran realmente tales, sino nominalistas. Así, con frecuencia combatió un catolicismo que, en realidad, no había existido nunca (Lortz). Por lo demás, Lutero contribuyó notablemente, con sus frecuentes exposiciones tan deformadas de la doctrina católica, a aumentar la falta de claridad. Esta crítica objetiva es legítima. En ella radica el verdadero carácter trágico de la Reforma protestante, estrechamente vinculado a la posición teológica y a la singularidad personal de Lutero.

2. La formación de Lutero

Nacido en Eisleben el 10 de noviembre de 1483, en una familia de pequeños campesinos, y crecido en Mansfeld, donde su padre, Hans Luder (= Lothar), había alcanzado una cierta posición como minero, Martín respiró profundamente la atmósfera de la piedad popular de finales de la Edad Media, en la que la creencia en las brujas y en el diablo desempeñaba, junto a otras formas de tosca superstición, un papel importante. Estas formas de devoción popular seguían ligadas a la Iglesia; se vivía en la Iglesia y con la Iglesia, así como la Iglesia vivía en el pueblo y con el pueblo. También la formación de Lutero se enmarcó dentro de la vida eclesial: escuela elemental en Mansfeld (1489-1495); escuela de latín en Magdeburgo (1496-1497), donde fue alumno de los Hermanos de la vida común, de los que recibió el espíritu de la *devotio moderna*; después en Eisenach (1498-1501), donde encontró en el vicario Braun a un sacerdote que fue un verdadero amigo. En 1501 se matriculó en la universidad de Erfurt, donde cursó los estudios filosóficos y en 1505 obtuvo el título de *magister artium*.

Erfurt tuvo una enorme importancia en la orientación teológica de Lutero. Allí se enseñaba la *via moderna* del nominalismo ockhamista en filosofía y en teología, y el espíritu abierto del joven Martín se encontró en el ámbito de la tensión religiosa entre Dios y el hombre. Experimentó la grandeza y el carácter absoluto de la voluntad divina, frente a la cual el pobre ser humano se hunde en la nada, y aprendió a comprender todo a la luz de la voluntad y del juicio de Dios. Pecado y gracia, bien y mal no dependen del hombre, sino de Dios. Si Dios contempla al hombre con su gracia, éste es bueno; pero si lo mira con cólera, entonces el hombre es malo. Si Dios quiere, puede mirar al pecador con clemencia, y éste es justificado y, por tanto, «justo»; sigue siendo un pecador, pero Dios lo considera justificado (*simul iustus – simul peccator*). Al dar su gracia, Dios es absolutamente libre e incluso arbitrario. El hombre no puede hacer absolutamente nada para obtenerla; sólo le queda esperar y confiar en que Dios quiera ser benévolo con él. Tiene que dirigirse a Dios en una actitud de abandono incondicional, porque ni los sacramentos, ni la Iglesia como institución de salvación, pueden ayudarlo. Todo depende de su actitud subjetiva.

Según la voluntad de su padre, Martín debía llegar a ser jurisconsulto; pero en el verano de 1505, en el camino de regreso a Erfurt, tras ser sorprendido por una terrible tormenta y estar a punto de ser fulminado por un rayo, el 2 de julio de 1505 hizo la promesa de entrar en un convento. Con precipitación, pero preparado interiormente, el 17 de julio se presentó en el severo convento de los eremitas agustinos de Erfurt. Allí, después del noviciado, fue ordenado sacerdote el 3 de abril de 1507 y empezó los estudios teológicos. Éstos se basaron en la rigurosa teología nominalista de Gabriel Biel (1415-1495). Más tarde, Lutero habló con frecuencia de las tremendas luchas interiores que mantuvo mientras permaneció en el convento.

La meditación de la doctrina de la gracia y de la predestinación en Agustín, padre de su orden, su experiencia personal de pecado y la doctrina del nominalismo ockhamista sobre Dios, absolutamente voluntarista, contribuyeron a llevarlo al borde de una grave crisis teológico-religiosa. Fue presa de la angustia de la predestinación. Se sentía fracasado, se creía abandonado y condenado por Dios y cayó en una profunda depresión espiritual, que no pudo superar ni con las confesiones, frecuentemente repetidas, ni con los sacramentos ni con los remedios sacramentales de la Iglesia. Por lo demás, debido a su formación nominalista, nunca comprendió correctamente la doctrina sacramental. Sólo encontró alivio en las consoladoras palabras del superior de la orden, Johann von Staupitz (*ca.* 1465-1524), que le aconsejó no atormentarse continuamente preguntándose si estaba predestinado, sino contemplar sencillamente las llagas de Cristo, que había muerto por nosotros y había ofrecido al Padre su sufrimiento como expiación por nuestros pecados.

Lutero continuó los estudios teológicos en Wittenberg (1508/1509), donde, después de una breve interrupción por un viaje a Roma (1510/1511), obtuvo el grado de doctor en teología. En 1512 le encomendaron la cátedra de ciencias bíblicas de Wittenberg, que había estado ocupada hasta entonces por Staupitz, y dictó cursos sobre los Salmos (1513-1515), sobre la Carta a los Romanos (1515-1516), sobre la Carta a los Gálatas (1516-1517), sobre la Carta a los Hebreos (1517-1518) y de nuevo sobre los Salmos (1518-1519). Estas primeras lecciones, parte de las cuales se han conservado en los manuscritos originales y parte en apuntes de estudiantes, nos ofrecen algunas informaciones sobre la evolución interior del reformador. En este contexto tiene una gran importancia la llamada *Turmerlebnis* (experiencia de la torre), que tuvo lugar en la estancia de la torre del convento de Wittenberg: mientras meditaba tranquilamente sobre Rm

1,17 comprendió el significado de la «justicia de Dios». Lutero estaba ocupado de continuo con una pregunta, motivada por una profunda inquietud religiosa: ¿cómo encontraré un Dios misericordioso? Su problema era mucho más teológico que psicológico: había perdido el camino que conducía hacia Dios y luchaba por encontrar una nueva imagen de Dios. Y descubrió que la «justicia de Dios» de la que se habla en Rm 1,17 no era la severa justicia legal con la que Dios condena con inexorable dureza a los pobres pecadores, sino la justicia de la gracia, a través de la cual, por el sufrimiento redentor de su Hijo amado, por pura misericordia, mira con clemencia la fe del pecador y de este modo lo justifica. ¿Cuándo tuvo lugar esta experiencia de la torre, esta comprensión reformadora, y qué contenido nuevo hay en ella?

Antes, los teólogos protestantes se inclinaban a datarla muy pronto (1511/1512, o bien 1512/1513), motivados por el afán de situar lo antes posible el comienzo de la Reforma. Los teólogos católicos se han preguntado cuáles eran las connotaciones típicas de la reforma presentes en el descubrimiento de un Dios misericordioso y compasivo. Se dice que Lutero sólo consiguió vencer en su interior la idea nominalista de un Dios arbitrario, bajo la cual había sufrido hasta entonces; pero la nueva imagen que adquirió de Dios fue la católica, de modo que en realidad la había recuperado. Así pues, hay que interpretar católicamente su ruptura reformadora. Esto parece corresponder con la datación temprana de los protestantes porque, en aquel momento, el pensamiento y los sentimientos de Lutero eran aún ciertamente católicos.

Sólo el historiador católico Grisar ha afirmado que la experiencia de la torre tuvo lugar en un momento posterior, en los años 1518/1519. Para ello se basa en las declaraciones que el propio Lutero hizo en el llamado «gran autotestimonio» de 1545, donde afirma que el acontecimiento tuvo lugar antes de que impartiera por segunda vez las lecciones sobre los Salmos. Ahora bien, sabemos que este segundo curso sobre los Salmos fue dictado por Lutero en los años 1518-1519, y también se puede demostrar que Lutero experimentó una transformación interior justamente en aquel periodo. Ya en el curso anterior sobre la Carta a los Hebreos (verano de 1517) resulta evidente que Lutero se había alejado de la concepción tradicional católica de los sacramentos y de Iglesia, y había formulado una nueva teoría sobre la justificación, obtenida sólo por la fe.

Según la doctrina escolástico-tomista, los sacramentos son signos instituidos por Cristo que, *ex opere operato* (por la eficacia objetiva del sacramento mismo), contienen y comunican la gracia cuando son recibidos con fe y no se interponen obstáculos a la gracia; es necesario tener fe para recibirlos, pero es el signo sacramental lo que comunica la gracia. Lutero vacía el signo y considera que la comunicación de la gracia tiene lugar «sólo» a través de la fe (*sola fide*). La fe asume un rostro nuevo. Tomás de Aquino la había vinculado estrechamente al entendimiento; para él, «fe» significaba ante todo considerar y aceptar como ciertas las verdades de la revelación. Que este «tener por ciertas» era también una cuestión del corazón había pasado a un segundo plano en la escolástica tardía. Lutero redescubrió personalmente esta fe y sacó las consecuencias: «*Corde enim creditur ad iustitiam*» («En efecto, quien cree con el corazón es justificado», Rm 10,10). La fe pasa a ser una cuestión de confianza o, mejor dicho, ¡vuelve a serlo! Lutero descubre un principio cristiano que únicamente había quedado oculto y había sido relegado. Pero se adueña totalmente de él y, absolutizándolo, termina dando valor en el proceso de salvación sólo a esta nueva «fe fiducial» (*fides* = *fiducia*, confianza). De Rm 1,17 deduce que Dios da a quien se acerca con fe y confianza a la muerte redentora de Jesucristo su justificación por la gracia y le «imputa» los méritos de su Hijo.

La singularidad de la experiencia de la torre no consiste sólo en una nueva idea de Dios, sino también en la nueva actitud interior de Lutero hacia Dios: la confianza total, que se fundamenta sobre la salvación prometida en la palabra de Dios, es decir, en la Sagrada Escritura, es la única que decide; *sola fide* y *sola Scriptura* forman un conjunto. La Iglesia, como institución de salvación, y los sacramentos, como medios que comunican la gracia, se difuminan y pasan a segundo plano. Sólo la fe, cimentada sobre la especial promesa de salvación contenida en la palabra de Dios, decide sobre la salvación eterna. Únicamente de la Sagrada Escritura recibe el hombre la fe y la gracia: *sola Scriptura* es el principio formal del protestantismo; *sola fide* y *sola gratia* constituyen el principio material.

El comienzo de la reforma luterana hay que buscarlo en esta nueva forma de conocimiento y su origen es una experiencia subjetiva. Lutero no se convirtió en reformador porque estaba escandalizado debido a los abusos eclesiásticos, sino porque había alcanzado una nueva posición religiosa y teológica que se situaba fuera de la

Iglesia sacramental y era incompatible con la vida religiosa de la antigua Iglesia. A diferencia de Erasmo y de otros reformadores, Lutero ponía en cuestión la Iglesia misma. No se trataba ya de reforma, en el sentido de una purificación dentro de la Iglesia, sino de la Reforma protestante.

3. La cuestión de las indulgencias

Lutero pudo conocer en el confesionario, como padre espiritual, las nefastas consecuencias de la superficial predicación de las indulgencias por parte de Johann Tetzel. Las 95 tesis de controversia, que él redactó después sobre el valor y la práctica de las indulgencias y que envió el 31 de octubre de 1517 a los obispos competentes, al arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandeburgo, y al obispo de Brandeburgo, Hieronymus Schulz, no trataban de la indulgencia como tal; sólo querían hacer valer, contra un abuso y una errónea representación concreta («Apenas el dinero en la caja cae, el alma del purgatorio sale»), su propia teoría, recientemente adquirida en el verano de 1517, sobre la fe como único factor decisivo para la salvación. Lutero era consciente de haber tocado una cuestión teológica susceptible de discusión y en la carta privada que dirigió a los mencionados obispos pedía explicaciones y, al mismo tiempo, exhortaba a los predicadores de indulgencias a una mayor discreción. Buscaba el diálogo y no la lucha abierta. Según las investigaciones de Erwin Iserloh (1915-1996), no se puede ni siquiera afirmar que Lutero clavara como protesta sus tesis sobre la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, como sostenía la antigua leyenda que puso en circulación por primera vez Philipp Melanchthon en 1546 y que desde entonces se ha repetido una y otra vez. Lutero envió sus tesis únicamente a los obispos citados y a algunos de sus doctos amigos: Johannes Lang en Erfurt y Christoph Scheurl en Nuremberg. Éste, sin que lo supiera Lutero y sin haber sido autorizado por él, las imprimió y pronto se difundieron en toda Alemania. Esta publicación tuvo efectos insospechados, que en un primer momento preocuparon sinceramente al mismo Lutero.

La rápida propagación de aquellas tesis demostró cuánta cólera e indignación había provocado el infausto mercado de las indulgencias, practicado por la curia de acuerdo con el arzobispo de Maguncia y los Fugger, familia de banqueros de Augsburgo, y confiado a los dominicos.

La mayoría de los alemanes vieron en las tesis de Lutero sólo la abierta protesta, pero no percibieron el problema teológico más profundo que contenían. El arzobispo Alberto denunció al autor de las tesis en Roma, sin concederle la posibilidad de dar una respuesta. Se sentía perjudicado económicamente, porque la predicación de las indulgencias tuvo que ser interrumpida y no pudo obtener la suma que esperaba y que le habían anticipado los banqueros Fugger –la predicación de las indulgencias debería haber producido en total 52.286 ducados–. En junio de 1518 se inició en Roma el proceso contra Lutero, sospechoso de herejía; en él se examinaron las frases erróneas de sus tesis.

Lutero tenía que rendir cuentas en Roma, pero su soberano Federico el Sabio, príncipe elector de Sajonia, consiguió que no fuera interrogado en Roma sino en Augsburgo, ante la dieta del imperio, en octubre de 1518, por el cardenal legado Tomás Cayetano de Vio. Lutero se negó a retractarse, huyó en secreto de Augsburgo y, rechazando al legado, apeló al papa y poco después (28 de noviembre de 1518) a un concilio ecuménico. Con esto se había dado un paso decisivo.

Entre los pocos que habían comprendido justamente la importancia de las tesis luteranas se encontraba Johannes Eck (1486-1543), teólogo de Ingolstadt, quien vio de inmediato que iban mucho más allá de la crítica a la praxis entonces reinante en la concesión de las indulgencias. Por lo demás, el propio Lutero no había comprendido aún que sus tesis ponían en cuestión la naturaleza de las indulgencias, la autoridad papal para conferirlas y, por último, la misma estructura sacramental esencial de la Iglesia. Durante la disputa de Leipzig (27 de junio – 16 de julio de 1519), Eck polemizó con Lutero. Pero no disputaron sobre las indulgencias, sino sobre la autoridad del papa, sobre la posibilidad de que los concilios se equivocaran y sobre el orden sacramental de la Iglesia entendida como comunidad de salvación. Lutero negó que el primado estuviera fundado sobre la Sagrada Escritura (Mt 16,18), y sostuvo la tesis de que también los concilios ecuménicos podían cometer errores, como sucedió, por ejemplo, en el concilio de Constanza a propósito de la cuestión husita. De este modo Lutero dio un peligroso paso en el camino hacia la separación de la Iglesia. Después de la disputa, Eck viajó a Roma para informar sobre la situación. El proceso contra Lutero, suspendido en consideración a Federico el Sabio y a la situación política en que se encontraba Alemania antes de la elección del emperador Carlos V, se reanudó en Roma a principios de 1520 y llegó a la conclusión de que el reformador era hereje. En la bula *Exsurge, Domine* (15 de junio de 1520),

Lutero fue amenazado de excomunión si, antes de 60 días, no se retractaba de las 41 proposiciones que habían sido halladas heréticas en sus escritos. Eck mismo llevó la bula papal a Alemania.

4. La ruptura con la Iglesia

Mientras tanto, los puntos de controversia habían cambiado. Ya no se disputaba sobre las indulgencias, sino que se atacaba a la Iglesia. ¿Tuvo Eck la culpa de ello? Podría parecer que fue él solo quien mostró a Lutero que estaba poniendo en tela de juicio a la Iglesia. De hecho, él fue el primero en reconocer el problema planteado por Lutero y en llamar la atención, con la agudeza teológica que lo caracterizaba, sobre él. Pero, como hemos expuesto anteriormente, la problemática abordada por Lutero era desde hacía tiempo un componente de su desarrollo interior y él mismo, llevado por su nueva concepción de la fe, habría llegado seguramente al punto en que su camino se habría alejado del de la Iglesia. Eck sólo ayudó a Lutero a adquirir una conciencia más clara de su posición.

En efecto, fue después de la disputa de Leipzig cuando Lutero profundizó por primera vez de un modo más riguroso su concepto de Iglesia y comprendió que su experiencia de fe, fundada sobre una entrega directa y confiada, pero totalmente subjetiva, a Cristo, no dejaba espacio para ninguna mediación. De improviso, los sacramentos y toda la vida eclesial-religiosa le parecieron incluso un obstáculo en el camino que conducía hacia Dios. Con la expresión «justificación por las obras» definía la actitud espiritual con la que el hombre no da cabida exclusivamente a la gracia, sino que aspira a conseguir personalmente la salvación eterna. Pero esto ya no significaba confiar en Dios, sino que sólo podía ser obra diabólica. Toda la Iglesia visible institucional, en la que ya había perdido su confianza, le parecía una obra diabólica; el papa era el Anticristo, el malvado enemigo de Cristo, que conduce a los hombres al error, usurpa el puesto de Cristo y con ello provoca la ira de Dios. Con el tiempo, estas ideas se afianzaron cada vez con más fuerza en Lutero hasta llegar a crearle una especie de complejo, que no pudo dominar: el papa era para él el Anticristo en persona.

Se comprende así su apasionada y airada reacción contra la bula con su amenaza de excomunión tal como la expresa en los tres grandes escritos de reforma de 1520, donde ataca sin ningún respeto al papado y a la Iglesia entera con todos sus defectos e imperfecciones, y no exhorta ya a la reforma y a la sanación interior, sino a la lucha abierta contra ella:

- *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* [A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma de la sociedad cristiana] (agosto de 1520).
- *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium* [La cautividad babilónica de la Iglesia] (octubre de 1520).
- *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [La libertad del cristiano] (noviembre de 1520).

En lugar de tratados teológicos, Lutero lanzaba llamamientos al pueblo en el mundo, para movilizarlo contra Roma y la Iglesia. Tratando con fuerza de expresión irresistible todos los puntos delicados de la vida eclesial, que ya desde hacía mucho tiempo necesitaban ser reformados, y haciéndose portavoz de la insatisfacción general, se puso a la cabeza de la oposición nacional y humanista contra Roma, tan difundida en la Alemania de su tiempo, y se convirtió, en aquellos meses, en el héroe del pueblo. La mayoría de sus contemporáneos no vieron con claridad que el programa de reforma proclamado por Lutero había brotado sobre el terreno de una nueva teología. Pero los deseos sinceros de una renovación eclesial, compartidos por muchos, confluyeron con las ideas teológicas de Lutero y, antes o después, determinaron un nuevo curso histórico radicalmente hostil a la Iglesia. El teólogo Lutero no fue sólo un reformador, sino que siguió siendo siempre teólogo y, precisamente por esto, se convirtió en reformador. Las reformas eran necesarias, pero podían y debían realizarse dentro de la Iglesia. La nueva doctrina teológica de Lutero no era conciliable ya con la doctrina de la Iglesia, y por eso su reforma se convirtió en la Reforma protestante.

Desde entonces el concepto de reforma se hizo ambivalente. Hoy distinguimos entre reforma (dentro de la Iglesia) y Reforma (protestante, fuera de la Iglesia o contra ella). Pero para los contemporáneos de Lutero, esta distinción no era muchas veces evidente. La ambivalencia del concepto de reforma resultó fatal para muchos; especialmente para los humanistas, que tanto la habían deseado, de modo que más tarde, cuando conocieron la verdadera naturaleza de la reforma de Lutero, se alejaron de él, siguiendo el ejemplo de Erasmo.

Lutero rompió manifiestamente su relación con la Iglesia cuando el 10 de diciembre de 1520 quemó en público, ante la puerta de la Urraca (Elstertor) de la ciudad de Wittenberg, la bula que contenía la amenaza de excomunión, junto con libros de derecho canónico. El 3 de enero de 1521, León X excomulgó desde Roma formalmente a Lutero con la bula *Decet Romanum Pontificem*. La separación se había consumado.

§ 40. La Reforma en Alemania

1. La dieta de Worms (1521)

Procedente de España, el emperador Carlos V (1519-1556) llegó con un gran séquito a Aquisgrán, donde el 23 de octubre de 1520 tuvo lugar su coronación. El joven Habsburgo, sobrino del emperador Maximiliano I (1493-1519), había sido elegido por unanimidad el 28 de junio de 1519, después de una agitada lucha electoral contra el rey Francisco I de Francia. Hasta el final, el papa León X (1513-1521) se había opuesto a esa elección; pero, habida cuenta del estado de ánimo anticurial a la sazón imperante en Alemania, la actitud papal no había perjudicado a Carlos. De hecho, muchos esperaban que practicara una política anticurial. Carlos V fue recibido en la ciudad con entusiasmo. Lutero le dedicó su más agudo escrito polémico, redactado enteramente con el objetivo de azuzar sentimientos de indignación y de odio contra Roma (*An den christlichen Adel...*). El reformador le dio la bienvenida con impaciencia y escribió: «¿Dónde estáis, óptimo emperador Carlos? ¿Dónde estáis, príncipes cristianos? Vosotros que os habéis prometido solemnemente a Cristo en el bautismo, ¿podéis soportar esta voz diabólica del Anticristo?».

Pero Carlos, heredero de un imperio en el que «no se ponía el sol», concebía por entero su misión imperial en el espíritu de la gran tradición medieval: como una sagrada misión, que lo comprometía a proteger a la Iglesia y a la cristiandad occidental. Al emperador le importaban la antigua fe católica y la unidad de la Iglesia tanto como a Lutero sus nuevas teorías. Pero mientras que éste se dejaba guiar siempre por su experiencia subjetiva, Carlos, plenamente arraigado en la comunidad eclesial, estaba acostumbrado a subordinar sus intereses personales a esta comunidad y a distinguir la persona del cargo, y no se dejó arrastrar nunca por sus sentimientos personales de antipatía hacia la persona de un papa hasta el punto de dejar de cumplir su sagrada misión. También en esto se distinguía esencialmente de Lutero. Ambos reflejaban su carácter en el modo de actuar. En Worms se encontraron uno frente a otro.

Desde el principio, Carlos no dejó la menor duda de que en la cuestión de Lutero representaría el punto de vista de la Iglesia católica. En Lovaina y en Colonia (12 de noviembre de 1520) había participado en la quema de los escritos luteranos y se había propuesto, en cuanto Lutero hubiera sido excomulgado oficialmente por la Iglesia, hacer caer sobre él también la proscripción del imperio. Sólo

por la insistencia del príncipe elector Federico el Sabio de Sajonia aceptó que Lutero fuera interrogado en la dieta de Worms. El 6 de marzo de 1521 firmó la carta de citación para Lutero, que aseguraba un salvoconducto al reformador.

Tuvo lugar entonces un acontecimiento que parece singular si se considera en el marco de las relaciones medievales: el 16 de abril de 1521 se vio cómo el excomulgado Lutero, escoltado solemnemente por el heraldo imperial Kaspar Sturm, entraba en Worms casi aclamado por la multitud. Pese a la excomunión que pesaba sobre él, todo el viaje había sido para el reformador un cortejo triunfal, y tanto ricos como pobres se apiñaban alrededor del lugar donde se alojaba para poder ver al célebre personaje. Lutero se había convertido en el centro de interés de la dieta imperial. El 17 de abril fue citado para el debate. Él reconoció sinceramente, ante al emperador y la dieta reunida, que era el autor de los escritos cuestionados y, cuando le preguntaron si quería defenderlos, pidió tiempo para reflexionar. Al día siguiente, Lutero pronunció un enérgico y bien meditado discurso, en el que rechazaba toda retractación. Concluyó de este modo:

> «A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes –puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos–, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén».

Las palabras de Lutero impresionaron profundamente a los miembros reunidos en la dieta. Pero también el emperador pronunció al día siguiente un discurso que había redactado él mismo y fue tan magnífico como el del reformador; en realidad, representa la primera confesión independiente que el emperador pronunció públicamente. También Carlos, el joven soberano del imperio, supo sacar provecho de la ocasión que se le ofrecía en aquel momento de excepcional importancia histórica. Dos hombres y dos mundos estaban frente a frente:

> «Vosotros sabéis que yo desciendo de los emperadores cristianísimos de la noble nación de Alemania, y de los reyes católicos de España, y de los archiduques de Austria y duques de Borgoña; los cuales fueron hasta la muerte hijos fieles de la santa Iglesia romana, y han sido todos ellos defensores de la fe católica y sacros cánones, decretos y ordenamientos y loables costumbres, para la honra de Dios y aumento de la fe católica y salud de las almas.

Después de la muerte nos han dejado las dichas santas observancias, las cuales habemos guardado hasta agora. Y yo estoy determinado de las guardar, especialmente lo que ha sido ordenado por los dichos mis predecesores, así en el concilio de Constanza como en otros. Y gran vergüenza nuestra es que un solo fraile [Lutero], errado en su opinión contra toda la cristiandad, nos quiera hacer conocer, según su opinión, que toda la dicha cristiandad habría estado mil años o más en error. Por lo cual, yo estoy determinado de emplear mis reinos y señoríos, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma; porque sería gran vergüenza a mí y a vosotros, que sois la noble y muy nombrada nación de Alemania, que en nuestros tiempos no solamente herejía, mas ni sospecha de ella, ni disminución de la religión cristiana, por nuestra negligencia, en nosotros se sintiese. Ya oísteis la respuesta pertinaz que Lutero dio ayer. Yo os digo que me arrepiento de haber tanto dilatado de proceder contra él. Estoy deliberado de no le oír hablar más y de me conducir y procurar contra él como contra notorio hereje. Y requiero que vosotros os declaréis en este hecho como buenos cristianos».]

De este modo quedó claramente definida la posición del imperio frente a Lutero. Éste partió de Worms el 26 de abril con un salvoconducto válido para veintiún días. En el camino, unos caballeros de su príncipe elector Federico fingieron que lo atacaban y lo llevaron a Wartburg, para librarlo de toda persecución. Allí pasó los meses siguientes trabajando en la traducción del Nuevo Testamento, que, aun cuando no fue la primera traducción alemana, representó no obstante una «extraordinaria aportación por su genial creatividad lingüística» (Lortz). Su fuerza expresiva y la celebridad del traductor le procuraron muy pronto una amplísima difusión. En aquellos años redactó Lutero también varios escritos de ocasión menores, como el titulado *Über die Mönchsgelübde* [Sobre los votos monásticos], con el que inició la larga serie de obras polémicas, en las que difamó a menudo con grotescas deformaciones las doctrinas y las tradiciones católicas, y no vaciló en arrojar al fango lo que para él era aún sagrado: el estado monacal, el sacrificio de la misa, el sacerdocio, el celibato, el papado y otras cosas. El tono y la forma de estos escritos contribuyeron mucho, con su polémica, al envenenamiento de la atmósfera general. La imprenta, recientemente inventada, hizo posible su difusión masiva.

Mientras tanto, el emperador había firmado, el 8 de mayo de 1521, el Edicto de Worms, que decretaba la proscripción imperial para Lutero y sus seguidores. El 25 de mayo concluyó la dieta, cuando ya habían partido muchos Estados. La aplicación del edicto fue desde entonces y durante mucho tiempo el problema del que hubie-

ron de ocuparse las dietas y la alta política. Carlos mismo, que tan enérgicamente había establecido el programa contra Lutero y sus seguidores, se vio obligado por las guerras a estar fuera de Alemania durante nueve años, y en este tiempo la doctrina de Lutero pudo consolidarse y difundirse sin encontrar obstáculos en el camino.

2. El desarrollo de la Reforma en Alemania de 1521 a 1530

En el ámbito católico, el marco histórico revela también el doloroso espectáculo de un cristianismo superficial, que huía de toda responsabilidad y estaba tan centrado en su propio interés, que la impetuosa predicación del reformador pudo penetrar en él y encontró un eco insospechado. Parecía que toda Alemania se había puesto de parte de Lutero.

Ya en la primavera de 1521, algunos sacerdotes osaron casarse; el primero fue el prepósito Bartholomäus Bernardi, en Kemberg, cerca de Wittenberg. Lutero lo alabó expresamente por ello, aun cuando había transgredido el derecho imperial. Los miembros de órdenes religiosas que abandonaban los conventos eran cada vez más numerosos: hasta trece eremitas agustinos dejaron el convento de Wittenberg sólo en el mes de noviembre. En enero de 1522, el capítulo de la orden de los agustinos, que tuvo lugar en Weimar, permitió que todos sus miembros abandonaran la orden, y pronto la provincia alemana se disolvió por completo. Empezó entonces una verdadera huida de los monasterios. Monjes y monjas, que vivían sin vocación el estado religioso, se consideraron libres; conventos enteros cerraron sus puertas. Ciertamente hubo también ejemplos de fidelidad a la orden, como sucedió con las clarisas de Nuremberg, que, guiadas por la abadesa Caritas Pirckheimer, resistieron a todas las presiones y también a la persecución de la corporación municipal.

En diciembre de 1521 estallaron en Wittenberg tumultos contra los sacerdotes que celebraban en la iglesia parroquial. Karlstadt (Andreas von Bodenstein) y Gabriel Zwilling empezaron a introducir la nueva organización de la Iglesia con reformas radicales. La furia iconoclasta en las parroquias y la aparición de los llamados «profetas de Zwickau» –que apelaban a una particular inspiración del Espíritu Santo, combatían el bautismo de los niños y provocaban desórdenes– indujeron a Lutero, a instancias de Philipp Melanchthon, a abandonar, en marzo de 1522, su exilio de Wartburg para restablecer el orden en Wittenberg. Los «fanáticos», a los que muy pronto se unió el revolucionario Thomas Müntzer (1490-1525), que en 1521 había sido expulsado de Zwickau por sus sermones rebeldes, causaron aún muchas preocupaciones a Lutero. Sostenían que Dios no se manifestaba úni-

amente a través de la «sola Escritura», sino también a través de la luz interior», la «palabra espiritual». Junto al monje exclaustrado Heinrich Pfeiffer, Müntzer predicaba en Mühlhausen (Turingia), donde se había refugiado en 1524, la nueva teocracia y pretendía que se extirpase la autoridad «impía» existente en aquel momento. Lutero consiguió que el ayuntamiento de la ciudad alejara a Müntzer de Mühlhausen y éste se vengó difundiendo escritos polémicos contra el reformador. Poco tiempo después, Müntzer se hizo tristemente célebre en la guerra de los campesinos, hasta que en 1525 fue hecho prisionero y ajusticiado.

Mientras tanto, los caballeros del imperio, capitaneados por Franz von Sickingen (1481-1523), se habían lanzado al ataque y habían asaltado al arzobispo de Tréveris, teóricamente «para abrir la puerta a la palabra de Dios», pero en realidad para enriquecerse con los bienes de la Iglesia apelando a la nueva doctrina. Después de haber saqueado pueblos y ciudades, fueron derrotados por las tropas del arzobispo y de sus aliados, sus castillos fueron destruidos y Sickingen fue asesinado.

Pero los desórdenes sociales continuaron y aumentaron. Los campesinos, enardecidos y confundidos por los escritos reformadores de Lutero, iniciaron el ataque en 1524. Se originó entonces, partiendo del sur de la Selva Negra, el «mayor movimiento de masas político-social de la historia alemana» (Walther Peter Fuchs), que se difundió en Suabia, Franconia, Alsacia y Turingia, hasta el Tirol y Salzburgo. En un primer momento pareció que el movimiento popular seguía un curso pacífico. El «Ordenamiento federal de Memmingen» de 1525 quería ser «una alianza cristiana según el espíritu del evangelio». Sirviéndose en parte de las mismas palabras de Lutero, los jefes de los campesinos resumieron sus reivindicaciones en los *Doce artículos de todos los campesinos* (6 de marzo de 1525) y se los presentaron a Lutero. Éste respondió, en abril de 1525, con su *Ermahnung zum Frieden* [Exhortación a la paz], donde hizo un llamamiento a la conciencia de los príncipes y de los señores para que hicieran concesiones a los campesinos, y a éstos para que tuvieran calma y paciencia. Pero cuando tuvo noticia de los incendios y de los asesinatos perpetrados por algunos grupos de campesinos, Lutero redactó uno de sus escritos más virulentos, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* [Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos], donde se ponía sin reservas de parte de los príncipes y de las autoridades pidiéndoles una intervención despiadada. La catástrofe de la guerra de los campesinos, que concluyó con el exterminio de éstos, significó también un giro en la historia de la Reforma. Como movimiento po-

pular, se vio gravemente comprometida y se convirtió cada vez más en un asunto de las autoridades. Los campesinos, decepcionados por Lutero, retornaron a la fe de la antigua Iglesia, o se convirtieron en sectarios y abrazaron el anabaptismo. Lutero perdió así gran parte de su popularidad.

El protagonismo de los príncipes territoriales dio origen a la nueva fase de la «reforma de los príncipes» y al desarrollo de la Iglesia territorial evangélica. La libre organización de las comunidades y la decisión religiosa personal fueron reemplazadas por las disposiciones de la autoridad, que «impuso» la Reforma. El poder eclesiástico fue confiado a los príncipes territoriales (sumo episcopado). De este modo desapareció la *Ecclesia spiritualis* por la que tanto había luchado Lutero; en su lugar surgió la maciza y cerrada institución de la Iglesia territorial. Aun cuando el desarrollo particular de cada uno de los territorios y ciudades fue bastante diferente, y la verdadera difusión de la Reforma empezó justamente en aquel momento, el periodo del primer florecimiento espontáneo había pasado. La cuestión de la Iglesia se convirtió en un hecho político y, como tal, fue tratado en las dietas.

Ya en la dieta de Nuremberg, de 1522-1523, el papa Adriano VI reconoció de un modo conmovedor las culpas de la curia y prometió iniciar con la máxima energía la reforma de la Iglesia. Pero su llamamiento, después de la introducción del Edicto de Worms, fracasó por la decidida oposición política de los Estados de la dieta. La primera dieta de Espira (1526) confió la reglamentación de la cuestión de la Iglesia a los príncipes territoriales. Ya en 1525, el gran maestre de la orden teutónica, Alberto de Brandeburgo, había secularizado el Estado de la orden y había transformado Prusia en un principado secular bajo su dominio personal. El electorado de Sajonia empezó en 1526 a introducir sistemáticamente la Reforma en todo el territorio mediante visitas eclesiásticas y un nuevo régimen eclesiástico. Lutero, que en 1524 había colgado el hábito y en 1525, durante la guerra de los campesinos, se había casado con la ex cisterciense Katharina von Bora (1499-1552), proporcionó, junto con Melanchthon, las primeras instrucciones. Hesse siguió el ejemplo de Sajonia (sínodo de Hornberg, 1526).

Cuando finalmente se decretó, en la segunda dieta de Espira (1526), la aplicación del Edicto de Worms, los Estados del imperio que se habían adherido a la nueva fe protestaron por primera vez

abiertamente contra esta decisión, y desde entonces se llamaron «protestantes» (electorado de Sajonia, Brandeburgo, Lüneburg, Hesse, Anhalt y catorce ciudades imperiales, entre las que se encontraban Estrasburgo, Nuremberg, Ulm y Constanza). El 22 de abril de 1529 hicieron un pacto secreto con finalidad defensiva. El landgrave Felipe de Hesse pensaba ya en una gran coalición política contra el emperador y entabló negociaciones con los suizos. Las divergencias teológicas existentes entre Lutero y Zuinglio (1484-1531) habían de ser superadas en el coloquio de religión que tendría lugar en Marburgo en 1529. Los dos reformadores no se pusieron de acuerdo en la cuestión de la cena del Señor: Lutero sostuvo la presencia real de Cristo (*hoc est corpus meum*), mientras que Zuinglio prefirió entender «*est*» en el sentido de «significa». Así las cosas, no se concluyó alianza alguna.

3. La dieta de Augsburgo de 1530

Mientras tanto, por primera vez después de nueve años de ausencia, Carlos V regresó a Alemania con la intención de resolver la cuestión de la Iglesia. Los conflictos religiosos y las deliberaciones sobre reformas debían ser tratados en pacíficos debates. Para los seguidores de la nueva fe redactó Philipp Melanchthon (1497-1560), colega y amigo de Lutero, un escrito confesional, conocido con el nombre de *Confessio Augustana*, que tuvo una gran importancia histórica para el protestantismo. Fue leída el 25 de junio de 1530 en la dieta. Melanchthon, el humanista entre los reformadores, inclinado siempre a buscar una conciliación y respaldado por el humanista Erasmo de Rotterdam, expuso las nuevas doctrinas de tal modo que diera la impresión de que casi no había diferencias entre la nueva fe y la antigua doctrina de la Iglesia. Se vivía aún en el ámbito de principios fundamentales comunes y nadie ponía radicalmente en cuestión la unidad de la Iglesia y de la fe. Así, Melanchthon pudo concluir su escrito con las siguientes palabras: «Ésta es en síntesis la doctrina católica. Como se ve, y por lo que sabemos los autores, no hay nada en ella que se aleje de la Escritura o de la Iglesia católica, es decir, de la Iglesia romana». El conflicto teológico no se refería a la fe, sino únicamente a algunas exigencias de reforma, como la reintroducción de la comunión para los laicos bajo las dos especies, la abolición de las misas privadas y secretas, la obligación de la confesión, el precepto del ayuno, los votos monásticos y la jurisdicción episcopal.

Melanchthon escribió el 26 de junio al legado pontificio Lorenzo Campeggi, que se encontraba en Augsburgo: «Hasta el día de hoy veneramos el papado. Nosotros no tenemos ninguna doctrina de fe distinta de las de la Iglesia romana. Seremos fieles a Cristo y a la Iglesia romana hasta el último aliento, incluso si la Iglesia hubiera de condenarnos, aun cuando sólo existen algunas diferencias insignificantes en los ritos, que impiden la unidad».

Una actitud tan conciliadora pareció constituir una buena base para la reunificación. Por lo demás, el emperador no era un papista intransigente y en el fondo de su alma era, al igual que Erasmo, un humanista que alentaba nuevas esperanzas. Carlos V instituyó dos comisiones diferentes, formadas por teólogos de la antigua fe y por seguidores de Lutero: los portavoces fueron, respectivamente, Eck y Melanchthon. Por parte católica se eligió como base para las negociaciones la *Confutatio Confessionis Augustanae* [Refutación], elaborada por Eck, Johannes Fabri y Johannes Cochläus, que fue leída el 3 agosto. Durante los debates, ambas partes hicieron concesiones sobre las tesis en conflicto. El espíritu de Erasmo vivía en todos los interlocutores: unificación a toda costa, máxima disposición al acuerdo, reducción al mínimo de las propias exigencias –éstas eran las consignas de los coloquios, defendidas ante todo también por el emperador–. Al final, sólo cinco puntos seguían siendo objeto de controversia: el cáliz a los laicos, el matrimonio de los clérigos, los votos monásticos, la restitución a la Iglesia de sus bienes –de los que se habían adueñado mientras tanto los príncipes protestantes– y el carácter sacrificial de la misa (tal como se expresaba en el *Canon missae*).

Los cuatro primeros puntos se referían a la disciplina eclesiástica, sólo el último a la fe. En qué medida la disposición a hacer concesiones era mayor por parte católica se puede apreciar sobre todo porque el emperador envió, el 14 de septiembre de 1530, una delegación a Campeggi con la petición de que consintiera para que también los últimos puntos controvertidos, antes mencionados, fueran resueltos a favor de los protestantes. El legado pontificio se negó a ello; pero en Roma, adonde él envió un informe sobre el estado de la cuestión, estaban preocupados. El papa Clemente VII pidió consejo al cardenal Cayetano, uno de los mayores teólogos de aquel tiempo, y éste respondió de modo fundamentalmente positivo con respecto al cáliz a los laicos y al matrimonio de los eclesiásticos, dado que eran temas que afectaban exclusivamente a la disciplina eclesiástica y no a la fe; no obstante, la decisión debía ser tomada por el próximo concilio. A partir de ese momento, ambas cuestiones tuvieron una gran

importancia en la discusión pública. Como Melanchthon había declarado que si se condescendía al menos en estos dos puntos, no habría ya ningún obstáculo para la reunificación, la política imperial asumió el compromiso de obtener de Roma ambas concesiones. No obstante, el concilio de Trento no encontró hasta el año 1563 el tiempo y la ocasión para ocuparse de estos problemas y debían pasar aún treinta años antes de que se concediera el cáliz a los laicos.

En 1530, en Augsburgo, no se llegó a ningún acuerdo. El espíritu que dominó la dieta fue el de Melanchthon y el de Erasmo, no el de Lutero. Éste no pudo participar en la dieta porque estaba excomulgado. No obstante, desde la fortaleza de Coburg siguió muy atentamente el desarrollo de las negociaciones e influyó en sus seguidores mediante una continua correspondencia epistolar. Para la tolerancia de Melanchthon, Lutero tuvo sólo durísimas críticas, porque había rechazado, por principio, toda forma de diálogo. «No me complace en modo alguno negociar sobre la unidad doctrinal», escribió el 26 agosto al elector de Sajonia, que se hallaba en Augsburgo, puesto que ésta es imposible si el papa no quita de en medio su papado. A nosotros nos bastaba con dar cuenta de nuestra fe y pedir la paz; ¿qué esperamos si lo convertimos a la verdad?». Ya a principios de agosto, el landgrave Felipe había abandonado Augsburgo protestando. Melanchthon se sintió inseguro y las negociaciones fracasaron. La *Ratio fidei*, presentada por Zuinglio, y el escrito confesional de las cuatro ciudades de Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau (que por eso fue llamado *Confessio Tetrapolitana*), no ofrecían ninguna base para la unificación. Al concluir los trabajos el 23 de septiembre de 1530, la dieta declaró finalizados los coloquios de religión y pidió a los protestantes que antes del 15 de abril de 1531 prestaran su adhesión a la doctrina católica en los puntos que eran aún objeto de debate. Se recordó de nuevo que el concilio, previsto para el año siguiente, zanjaría la cuestión. Los Estados evangélicos volvieron a protestar contra las decisiones de la dieta.

Tenemos que preguntarnos si una reunificación sobre la base de la *Confessio Augustana* habría sido posible. Melanchthon había omitido sin más, consciente o inconscientemente, algunos conflictos doctrinales tan importantes como la cuestión del libre albedrío, la transustanciación en la misa, la justificación («por la sola fe»), la fundación divina del primado (en Mt 16,18), la veneración de los santos, el purgatorio, la indulgencia y otros. Además, todo el de-

sarrollo de las negociaciones había demostrado que la *Confessio Augustana* no correspondía ni a la opinión de Lutero ni a la de los Estados evangélicos, aun cuando había sido suscrita por éstos. La *Confessio* era fundamentalmente una obra de Melanchthon. La pregunta es cómo pudo convertirse, a pesar de lo que hemos expuesto, en un escrito confesional oficial y en un documento duradero de la doctrina evangélica, que los pastores evangélicos deben observar todavía hoy, en la forma reelaborada en 1540 por el propio Melanchthon (la *Confessio Augustana Variata*). La respuesta no es sencilla. Lo cierto es que nutrió, si bien de un modo irresponsable, la ilusión de que podía constituir el fundamento para una reunificación de la Iglesia, y la idea de que las divergencias no eran muy graves. Por lo demás, en este documento se apoyó especialmente el partido de mediación católico, que, siguiendo el espíritu de Erasmo, se esforzó con firmeza hasta 1560 aproximadamente por lograr la unidad religiosa, y pensaba que en la *Confessio Augustana* podía encontrar una justa base para las negociaciones. La confusión que causó se resolvió sobre todo en perjuicio de la Iglesia católica, como muestra el desarrollo posterior de los acontecimientos.

4. De los coloquios de religión a la paz religiosa de Augsburgo de 1555

Al emperador le faltaron una vez más el tiempo y la autoridad necesarios para aplicar las decisiones de la dieta. Carlos V consideró que el deber más urgente de su imperio universal era detener el avance de los turcos en los Balcanes, pues en septiembre de 1529 habían alcanzado ya Viena. Para obtener la ayuda de los príncipes protestantes, que en 1531 se habían unido en la liga de Esmalcalda, el emperador estableció con éstos una tregua de las hostilidades en lo relativo a las cuestiones religiosas, «hasta el concilio» (paz religiosa de Nuremberg, 1532). Pero, dado que el concilio se posponía una y otra vez, se decidió de nuevo, en la tregua de Francfort (1539), poner fin a la división en Alemania por medio de coloquios de religión entre teólogos y laicos. El emperador deseaba ardientemente poder llegar a un entendimiento y nombró él mismo a los miembros que debían participar en los debates: Johannes Gropper, Julius Pflug y Johannes Eck por la parte católica, y Philipp Melanchthon, Martin Bucer y Johannes Pistorius el Viejo por la protestante; todos ellos tenían una preparación óptima; también Eck, el rígido adversario de Lutero, se había vuelto más conciliador. Después de los coloquios preparatorios, celebrados en Hagenau (12 de junio de 1540) y en Worms (28

de octubre de 1540), se iniciaron los debates durante la dieta de Ratisbona, que comenzó el 5 de abril de 1541. En ella participó activamente, como legado pontificio y jefe de la corriente de reforma católica, el cardenal Gasparo Contarini, que estaba dispuesto a conceder a los protestantes el matrimonio de los eclesiásticos y el cáliz a los laicos. Pero en la doctrina de los sacramentos y de la Iglesia fracasaron los esfuerzos de unificación. También en este caso Lutero y, por primera vez, Calvino, que vivía entonces en Estrasburgo, hicieron naufragar las negociaciones. El «libro de Ratisbona», que resumía los resultados de los coloquios, cayó finalmente en desgracia tanto entre los católicos como entre los protestantes. Esta amarga experiencia sirvió de lección a Carlos V, quien percibió claramente desde 1543 que sólo mediante el uso de las armas podría lograr la reunificación que quería a toda costa.

Después de haber derrotado al duque Wilhelm von Kleve, que pretendía tener derecho a los bienes (paz de Venlo, 1543), y de haber conseguido la quinta victoria sobre Francisco I de Francia (paz de Crépy, 1544), Carlos V tuvo libertad para actuar. Un acontecimiento interno, sucedido en Alemania, le ofreció la ocasión para declarar la guerra a la liga de Esmalcalda. Sajonia y Hesse habían expulsado en 1542 al duque Enrique de Braunschweig, un decidido partidario del emperador y de la Iglesia católica, y habían introducido por la fuerza en su territorio la Reforma protestante. Cuando Enrique, después de un inútil intento de reconquistar su ducado, cayó en sus manos en 1545, intervino el emperador, en calidad de custodio del orden, aunque no estaba aún preparado militarmente para enfrentarse a los aliados en la liga de Esmalcalda, que iniciaron de inmediato las hostilidades (la llamada guerra de Esmalcalda). No obstante, el emperador consiguió, con una magistral iniciativa diplomática y militar, derrotarlos y aniquilarlos en la batalla de Mühlberg, junto al Elba, el 24 de abril de 1547. Los jefes de los protestantes –el landgrave Felipe de Hesse y el príncipe elector Juan Federico– cayeron prisioneros de Carlos. Finalmente, el emperador era dueño de la situación. A los éxitos militares se añadió el hecho de que precisamente entonces murieron sus adversarios principales: Martín Lutero, en Eisleben, el 18 de febrero de 1546; Enrique VIII de Inglaterra el 28 de enero de 1547, y Francisco I de Francia el 31 de marzo de 1547.

Sólo con el papa tenía Carlos V, exactamente en aquel momento, las más fuertes divergencias. Ya durante la guerra de Esmalcalda había abandonado Pablo III (1534-1549) al emperador cuando más necesitaba su ayuda; y justo en el momento en que el emperador quería

que un concilio decidiera sobre la cuestión religiosa, el papa trasladó, contra la voluntad de Carlos V, el concilio de la ciudad imperial de Trento a la ciudad papal de Bolonia. Esto frustró los planes de Carlos; en efecto, el emperador sabía perfectamente que nunca conseguiría convencer a los protestantes para que acudieran a Bolonia.

Carlos decidió regular él mismo la cuestión religiosa alemana. En la «dieta con arnés» de Augsburgo, en 1547, impuso la solución que más le agradaba. El llamado «Interim de Augsburgo», del 30 de mayo de 1548, elaborado gracias a la mediación de teólogos de ambas confesiones, debía valer «momentáneamente» (= *interim*), hasta que el concilio tomara una decisión definitiva. En el «Interim» se concedía a los protestantes el cáliz a los laicos y el matrimonio de los clérigos, pero la doctrina era católica, aun cuando sus formulaciones fueran moderadas. Para los católicos se promulgó una fórmula de reforma distinta, que no contenía las dos concesiones obtenidas por los protestantes. A pesar de las expectativas, la realización de ambas disposiciones topó con grandes dificultades. Tanto los protestantes como los católicos se sentían insatisfechos. La oposición contra el emperador aumentó y éste se vio obligado a mediar entre las dos confesiones. Se sumaron además motivos políticos que favorecieron la «revolución de los príncipes», a cuya cabeza se puso el joven Mauricio de Sajonia (1521-1553), un confidente del emperador, de quien éste creía que podía fiarse. Mauricio participó en un pacto de traición (Chambord, 1552) con el rey de Francia Enrique II, a quien se le cederían, por la ayuda prestada, las ciudades imperiales de Metz, Toul, Verdún y Cambrai y, después de haber recibido el respaldo y dinero, atacó en Innsbruck al emperador, que se hallaba totalmente desprevenido. Carlos V pudo huir en el último instante a Villach, en Carintia. El concilio, reunido en Trento para la segunda sesión, interrumpió sus trabajos.

La traición de Mauricio de Sajonia y el fracaso de todos sus planes hicieron que el emperador tomara conciencia de su fracaso. Carlos no fue ya capaz de cobrar ánimo para emprender nuevas acciones bélicas en Alemania y confió la regulación de la cuestión religiosa alemana a su hermano Fernando (1503-1564). Éste concluyó con los príncipes protestantes rebeldes el tratado de Passau (1552), en el que las dos confesiones se prometieron tolerancia mutua. Fernando prosiguió también las negociaciones de la dieta de Augsburgo, convocada por Carlos, que concluyeron con la paz religiosa de Augsburgo del 25 de septiembre de 1555. En ella se decretó que, en el futuro, los católicos y los luteranos vivirían en Alemania

on los mismos derechos; de los acuerdos fueron excluidos los zuinglianos, los calvinistas, los anabaptistas, etc., a los cuales el imperio es concedió la equiparación de los derechos sólo con la paz de Westfalia de 1648. A los príncipes territoriales (= autoridades) se les oncedió la libre elección de la religión para su territorio (según la órmula [siglo XVII]: *cuius regio eius religio* [«la religión del príncie es la de sus súbditos»]); a los súbditos no se les reconoció ningún lerecho de decisión sobre la religión; únicamente se les permitía migrar. Entre los Estados católicos y Fernando se estableció, en el lamado *Reservatum ecclesiasticum* (que no fue aceptado por los protestantes), que si en un territorio regido por religiosos (obispado o badía), el obispo o el abad regente querían convertirse al protestantismo, podrían hacerlo individualmente, pero antes estaban obligados a abandonar el ministerio eclesiástico y también el gobierno del territorio sujeto a ellos, y dejar al capítulo la libre elección de sucesores católicos. Y viceversa, Fernando aseguró a los príncipes que habían abrazado anteriormente la fe protestante el mantenimiento de sus posesiones territoriales (la llamada *Declaratio Ferdinandea*), pero los católicos protestaron contra esta decisión. En las ciudades imperiales de confesión mixta debía reinar la igualdad de derechos.

La paz religiosa de Augsburgo confirmó la división de Alemania. De los conflictos sobre la interpretación de los artículos de esta paz surgieron divergencias que se perpetuaron durante muchos años. Había empezado la época de las guerras de religión, que en la guerra de los treinta años (1618-1648) transformó Alemania en un campo de batalla para ejércitos extranjeros y redujo el país a un desierto.

Después de 1555, el luteranismo se difundió rápidamente. Hacia 1560-1570, dos tercios de Alemania habían abrazado la nueva confesión. El protestantismo penetró también en Polonia, Hungría, Bohemia y Austria, pero no consiguió muchos seguidores. Sólo los países escandinavos se convirtieron enteramente a las doctrinas luteranas.

5. Síntesis

Si recordamos la posición de partida en Worms, en 1521, el monje de Wittenberg fue el vencedor. El emperador había fracasado; la unidad de la Iglesia y del Occidente cristiano se había roto.

Martín Lutero se dedicó a su obra con total entrega hasta el último momento y permaneció siempre como el jefe religioso y el pro-

feta de su movimiento. Su irascibilidad personal, cada vez mayor con el paso de los años, su obstinación, su grosería y la descortesía con que a menudo agredía a amigos y enemigos arrojan sombras sobre su carácter. Con una acritud ofensiva reivindicó para sí la infalible autoridad doctrinal que había negado al pontífice romano. Con su autoconciencia profética se identificó a sí mismo y su obra con la voluntad de Dios y de Jesucristo. A su juicio, todo lo que se oponía a él era obra diabólica. El tono polémico apasionado de las obras escritas en sus últimos años de vida –«Contra Hans Worst» (1541), «Contra el papado instituido en Roma por el diablo» (1545), «Retrato del papado (1545), «Sobre los judíos y sus mentiras» (1543)–, y en otros escritos antijudíos del mismo periodo, es difícil de entender aunque se tenga presente la grosería de aquella época. Con las más procaces palabras podía criticar despiadadamente la misa, el monacato y otras cosas que habían sido sagradas para él, y seguían siéndolo para muchas personas. En esos escritos no queda nada de la exquisita y pura religiosidad que se percibe en su juventud. Y, no obstante, Lutero siguió siendo el mismo: su edificante muerte, acaecida el 18 de febrero de 1546, es un nuevo testimonio de su profunda entrega a Dios.

El emperador Carlos V tenía la impresión de que había fracasado por completo. Su misión era la de conservar y proteger el ordenamiento querido por Dios en la Iglesia y en el mundo. A él se le había confiado la cristiandad occidental y él había tratado de asegurar la unidad y la paz entre los pueblos cristianos: la *pax christianitatis*. Pero su poder no había sido suficiente. Lutero, el reformador, el rey de Francia Francisco I y –lo más trágico de todo– los pontífices le negaron su ayuda. Carlos se quedó solo. *Christianitas afflicta* (Heinrich Lutz, 1963): ¡pobre y afligida cristiandad! Los últimos años de la vida del emperador estuvieron marcados por esta tragedia. Al final del reinado entró en conflicto con el vehemente pontífice Pablo IV (1555-1559), por haberse opuesto a su indigno nepotismo y a su mezquina política italiana, contraria a los Habsburgo. La gota que colmó el vaso fue la declaración de guerra (1556-1557) de Pablo a Carlos y a su hijo Felipe II, como una cruzada para la salvación de la cristiandad. El duque de Alba puso fin rápidamente a los caprichos bélicos del papa en Italia (1557). Pero la energía interior de Carlos sucumbió bajo el peso de todos estos fracasos y decepciones. Mortalmente cansado, arregló los asuntos del imperio. Entregó a su hijo Felipe II el 25 de octubre de 1555 los Países Bajos y el 16 de enero de

1556 también el reino de España, y cedió por escrito, el 12 de septiembre de 1556, a su hermano Fernando el imperio germánico. Después se retiró a España, como un político fracasado, para vivir en soledad, y en el monasterio de Yuste, en la España occidental, tras prepararse para morir, falleció el 21 de septiembre de 1558 en una profunda paz con Dios. No perdió nunca la confianza en la Iglesia, aunque pudo percibir, como pocos, las debilidades demasiado humanas de quienes la dirigían y, a pesar de todos los fallos de algunos de sus miembros, y particularmente de los papas, el emperador consideró siempre que el ministerio que ejercían era sagrado, pues veía en ellos a los portadores de un ministerio divino y a los representantes de Cristo. Carlos entregó toda su vida al servicio de la unidad religiosa. «Carlos V pertenece a aquellos grandes de la historia que al final de su vida tuvieron la abrumadora conciencia de haber luchado en vano y de no haber alcanzado su meta más alta, y que, no obstante, como dice Jacob Burckhardt, son "insustituibles" en la historia universal. En efecto, el concilio de Trento, hecho de importancia histórica mundial, sería impensable sin él» (Hubert Jedin).

§ 41. Ulrico Zuinglio. El anabaptismo

No se puede meter a Zuinglio y a los anabaptistas en el mismo saco; y, sin embargo, tienen algunas cosas en común: el origen externo en Zúrich y un cierto carácter espiritualista en su doctrina, en el que Lutero había insistido particularmente cuando definió como «fanáticos» a los miembros de ambos movimientos.

Zuinglio, Calvino y los anabaptistas tienen en común con Lutero los principios fundamentales de la Reforma protestante: el principio de la Escritura (*sola Scriptura*), la doctrina sobre la fe y sobre la justificación (*sola fide, sola gratia*), una nueva imagen de la Iglesia y la lucha contra la Iglesia católica. Naturalmente, cada uno de los reformadores poseía características específicas. Zuinglio no ha de ser considerado, como se ha hecho a menudo, como un epígono de Lutero; no sólo siguió exteriormente su propio camino, sino que también desarrolló una forma personal de pensamiento religioso. Su mismo proceso de formación, fuertemente influido por la *via antiqua* escolástica y por el humanismo, lo distingue de Lutero.

1. Vida y obra de Zuinglio

Huldrych (Ulrico) Zuinglio nació en 1484 en Wildhaus, en la región de Toggenburg, y creció con un tío clérigo en la casa parroquial de Weesen. Después de haber ido a la escuela en Basilea y Berna, estudió en Viena (1498-1502), donde se enseñaba la *via antiqua*, y concluyó su formación en Basilea (1502-1506), ciudad de humanistas, con los cuales estuvo siempre unido por lazos de amistad y compartió una gran admiración hacia Erasmo de Rotterdam. En 1506 fue ordenado sacerdote en Constanza, y ejerció el ministerio como párroco en Glarus (1506-1516) y después en Einsiedeln (1516-1518). En dos ocasiones acompañó, como capellán militar, a los mercenarios suizos que combatían al servicio del pontífice en el norte de Italia y percibió por ello una pensión del papa. Según sus propias declaraciones, Zuinglio llevó en Einsiedeln una vida disoluta. Después de haber sido salvado de un grave peligro de muerte (peste) y llamado, en 1519, al nuevo ministerio de predicador, que por sus funciones pastorales era distinto del de los canónigos, en el Grossmünster de Zúrich, Zuinglio se abrió en mayor medida a las cuestiones religioso-eclesiásticas.

El «biblicismo» estaba entonces de moda. El ayuntamiento de Zúrich, que quería estar al día, le impuso, con ocasión del nombramiento, que predicara ateniéndose a la Sagrada Escritura. Como buen humanista, Zuinglio aceptó de buen grado esta exigencia e inició una explicación seguida de la Escritura. Hasta 1552, su interpretación bíblica se inspiró enteramente en las teorías de Erasmo, e hizo suyas también las ideas reformistas del humanista holandés. Su interés empezó a dirigirse hacia Lutero y sus doctrinas sólo después de la disputa de Leipzig (1519), y los estudios históricos recientes demuestran que la influencia teológica de Lutero sobre él es escasa. Zuinglio era y siguió siendo un humanista. El origen de sus reformas, con las que empezó a distinguirse desde 1522, no se halla en profundas inquietudes personales y búsquedas religiosas, como en el caso de Lutero, sino en consideraciones prácticas. El reformador suizo se opuso al precepto eclesiástico del ayuno y al celibato de los clérigos; desde hacía bastante tiempo convivía con una rica viuda con la que en 1524 se casó públicamente.

Cuando el obispado de Constanza procedió contra él, Zuinglio consiguió ganarse el apoyo del consejo de Zúrich, cuyas relaciones con el obispo eran más bien tensas. El consejo organizó dos disputas públicas (en enero y en octubre de 1523), en las que Zuinglio debatió con los «monjes», es decir, con los católicos, sobre el principio de

la Escritura, sobre el culto a las imágenes y sobre la misa. Los únicos argumentos válidos debían ser aquellos que se pudieran basar en la Biblia. El consejo decidió permitir la predicación «según la Escritura», y con ello se refería exclusivamente, en el sentido tradicional, a la predicación fundamentada sobre la palabra de Dios. Pero Zuinglio no coincidió con la Reforma protestante en la interpretación del principio escriturístico, sino que, a su juicio, la vida entera debía ser reconducida a lo que se contiene en la Biblia. En las *Tesis* y en la *Breve introducción cristiana* (1523) desarrolló su radical programa de reforma: abolición de todas las ceremonias y bendiciones, retirada de las imágenes de las iglesias, prohibición de la misa, supresión de los conventos, transformación de la institución de las prebendas eclesiásticas –que fueron puestas por entero a disposición del consejo de la ciudad–, institución de un tribunal municipal para los matrimonios, que debía asumir la jurisdicción episcopal sobre los matrimonios y más tarde toda la jurisdicción espiritual.

Cuando Zuinglio se propuso introducir la cena luterana en el lugar de la misa, en diciembre de 1523, el consejo dudó e interrumpió sus iniciativas. A partir de la segunda disputa estallaron disturbios en la ciudad y desde fuera se alzó una corriente de oposición. El 26 de enero de 1524, los otros doce cantones federales se pusieron de acuerdo para prohibir todo atentado a la religión católica. Esta decisión se tomó sobre todo contra Zúrich, cuyo celo reformista había despertado sospechas. Y el consejo no se atrevió, en un primer momento, a dar más pasos. Zuinglio se sometió a la voluntad del consejo, pero chocó con la violenta oposición de un grupo radical de sus seguidores, que le acusaron de traición al evangelio. Este grupo radical pretendía que el reformador siguiera avanzando sin claudicar por el camino emprendido y sostenía que a la autoridad civil no le correspondía ningún poder de decisión en cuestiones de fe.

La ruptura entre Zuinglio y sus seguidores se produjo cuando se planteó la cuestión del bautismo de los niños. Los radicales, entre los cuales se encontraban algunos de los amigos más diligentes del reformador –Conrad Grebel, Felix Manz y Georg Blaurock–, desarrollaron de modo consecuente la idea reformista de la justificación «por la sola fe», y llegaron a la convicción de que el bautismo de los niños era un error y no tenía ningún sentido, dado que los niños no tenían fe. Su ideal era la total restauración de la «comunidad de los santos» del cristianismo primitivo, en la que sólo se podía ser admitido mediante la espontánea aceptación de la fe. Ellos dejaron de bautizar a sus hijos recién nacidos, con la intención de administrar-

les el sacramento cuando pudieran pensar por sí mismos. Por último, negaron la gracia a todos los que habían recibido el bautismo de niños y proclamaron la necesidad de un nuevo bautismo («bautismo de fe»). En diciembre de 1524, Blaurock se hizo bautizar de nuevo por Grebel y empezó a propagar y administrar este segundo bautismo. Se formó un grupo de seguidores y surgió un movimiento contrario al bautismo de los niños. Destruyeron la pila bautismal de la iglesia de Zollikon y arremetieron contra Zuinglio, porque seguía defendiendo el bautismo de los niños. Pero éste consiguió persuadir al consejo para que interviniera y el 18 de enero de 1525 la autoridad civil ordenó el inmediato bautismo de todos los niños que no estaban aún bautizados e impidió la reunión de los «anabaptistas». Éstos, fortalecidos por la persecución, cayeron presa de una exaltación fanática. Se consideraron iluminados por el Espíritu, los únicos capaces de interpretar correctamente la Sagrada Escritura, la «verdadera» Iglesia de Jesucristo. Manz fundamentó su resistencia contra la autoridad sobre la base de la Biblia. Empezaron entonces las persecuciones y el número de los encarcelados aumentó cada vez más. Mientras tanto, la propaganda anabaptista, favorecida por la expulsión, se extendió, más allá de Suiza, por el sur de Alemania y hasta el Tirol, en la Alta Austria y en Moravia. Manz, que había regresado a Zúrich, donde propagaba sus ideas, fue condenado a muerte como primer anabaptista por el consejo de la ciudad y fue ahogado en 1527 en el Limmat. Zuinglio no fue ajeno a su condena.

Entre tanto, éste había conseguido una influencia cada vez más fuerte sobre el consejo. Como hombre práctico, organizador y político innato, consiguió poner a todos los miembros del consejo de su parte. En abril de 1525 se llegó a la prohibición oficial de la misa; la ruptura con el dogma se había consumado.

Un año antes, en abril de 1524, los cinco cantones originarios de Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug y Lucerna se habían reunido en Berckenried para defender la fe católica. Querían colaborar con Zúrich en las cuestiones relativas a la reforma disciplinaria, pero exigían que no se abordaran cuestiones de fe. En enero de 1525, estos cantones reafirmaron su posición en el concordato de fe federal. La dieta suiza organizó en 1526 un coloquio de religión en Baden (disputa de Baden), en el cantón de Argovia, donde se debatió sobre la eucaristía, el pecado original, el purgatorio, el culto a las imágenes y a los santos, y los preceptos de la Iglesia. Johannes Eck, Johannes Fabri y numerosos teólogos católicos estuvieron presentes en las discu-

siones; entre los protestantes destacaron Juan Ecolampadio (1482-1531) y otros; sólo Zuinglio no se presentó. Con una mayoría abrumadora, la dieta suiza se declaró partidaria de la fe católica, pero Zúrich, que desde hacía tiempo se hallaba bajo la influencia radical de Zuinglio, rechazó las decisiones finales.

Éste desarrolló entonces una ofensiva eclesiástico-política más allá de los límites del cantón de Zúrich. En enero de 1528 consiguió ganar a Berna para su causa. Su objetivo era la reforma de toda la confederación. Para ello creó una alianza, la llamada «liga de ciudades cristianas», formada por Berna, Constanza, San Galo, Basilea y Estrasburgo. También los cinco cantones católicos originarios, con Friburgo (Suiza) y el Valais, se unieron para defenderse del peligro protestante y en junio de 1529 se cernió el peligro de una primera guerra de Kappel, que se pudo evitar gracias a las negociaciones de paz. Pero en octubre de 1531 el conflicto se reanudó y estalló la primera guerra de religión católico-protestante. Zuinglio combatió en el campo, armado con espada y hacha de guerra. Los cantones católicos obtuvieron la victoria y Zuinglio murió el 11 de octubre de 1531 en la batalla.

El movimiento de reforma de Zuinglio se difundió inicialmente con más fuerza en el sur de Alemania. En la dieta de Augsburgo de 1530, las ciudades de Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau estaban representadas con una confesión zuingliana (*Confessio Tetrapolitana*). Después se unieron al calvinismo (*Consensus Tigurinus*, 1549). Una unión entre Lutero y Zuinglio, deseada por motivos políticos por el landgrave Felipe de Hesse y que también Zuinglio aprobaba por idénticos motivos, fracasó durante el coloquio de religión de Marburgo de octubre de 1529, sobre todo por las divergencias en la cuestión de la cena. Para Zuinglio, la cena era un simple banquete conmemorativo, en el que la comunidad debía recordar únicamente que el Señor había muerto por ella. Aun negando la transustanciación (católica), Lutero sostenía apasionadamente la presencia real de Cristo en la cena, y para ello recurría a la divina ubicuidad (omnipresencia de Dios), imposible para el cuerpo. La principal dificultad estaba en la diversa interpretación de la Escritura. Lutero comprendía el «*hoc est corpus meum*» de un modo realista («La palabra es demasiado fuerte») y no quiso admitir ninguna exégesis sutil para el *est*; Zuinglio interpretaba el *est* sólo en el sentido de «significa». Dado que ambos mantuvieron rígidamente su interpretación de la Escritura, sus caminos se separaron.

2. El movimiento anabaptista

La historia posterior de los anabaptistas se desarrolló con total autonomía con respecto a la de Zuinglio. El común principio de la Escritura y el espiritualismo, sobre todo en lo relativo a la cuestión de la cena y la concepción sacramental, siguió formando parte de su patrimonio de fe.

«Una de las experiencias más desconcertantes de la Reforma protestante es que del círculo de los conquistados para el movimiento reformador se fueron separando de continuo nuevos grupos, con una comprensión distinta de la Escritura, que pusieron en peligro su credibilidad y se convirtieron en enemigos entre los frentes opuestos en tierra de nadie» (Walther Peter Fuchs). Tanto Lutero como Zuinglio, Calvino y todos los demás reformadores reaccionaron con exasperación contra los sectarios que no interpretaban la Escritura como ellos y apelaban a la «voz interior» y al «Espíritu».

Casi en el mismo momento en que, en Zúrich, surgió el movimiento anabaptista, en la otra región de origen de la Reforma, en Sajonia, floreció, en los profetas de Zwickau y en Thomas Müntzer, el «nuevo reino de Dios». La hostilidad hacia el poder civil y el rechazo radical del ordenamiento estatal y eclesiástico hicieron que los anabaptistas aparecieran como enemigos del Estado y revolucionarios. La rápida difusión del movimiento, particularmente en las zonas rurales –donde el campesinado, decepcionado después de la guerra de los campesinos, prestó oído dócilmente a las nuevas teorías–, hizo que los anabaptistas resultaran especialmente sospechosos. Ya en las dietas de Espira (1529) y de Augsburgo (1530) se promulgaron leyes que amenazaban de muerte a los «anabaptistas» y tanto Lutero como Melanchthon se expresaron a favor de estas leyes.

La idea, surgida por primera vez en la mente de Müntzer, de la inmediata irrupción de un reino milenario, en el que todos los impíos serían aniquilados y sólo los «bautizados» reinarían, encontró una acogida cada vez mayor entre los estratos sociales inferiores de los campesinos y de los pequeños artesanos en aquella época agitada. En la Alemania occidental difundió estas teorías el predicador laico y apóstol anabaptista Melchior Hoffmann (*ca.* 1500-1543), que recorrió con su predicación el norte de Alemania y Holanda, y ejerció su ministerio sobre todo en Amsterdam y, finalmente, en Estrasburgo. Predijo que la ciudad de Estrasburgo se convertiría, después de sanguinarios acontecimientos, que él calculó para el año 1533, en la sede de la nueva Jerusalén celeste y reunió a muchos seguidores

sobre todo en Amsterdam y en los Países Bajos. Pero en 1533 fue arrestado en Estrasburgo y, después de diez años, murió en la cárcel.

El reino de los anabaptistas no se estableció en Estrasburgo, sino en Münster (Westfalia), donde predicó el capellán Bernhard Rothmann (*ca.* 1495 – después de 1535) desde 1531 de acuerdo con la Reforma protestante. En un primer momento, biblicismo y humanismo estaban mezclados y Rothmann se hallaba aún indeciso. Se dirigió primero a Wittenberg y después a Estrasburgo, donde el humanista y reformador Wolfgang Capito (*ca.* 1481-1541) le dio a conocer las doctrinas de Zuinglio. Del zuinglianismo pasó al anabaptismo. En un momento en que los desórdenes religiosos aumentaban cada vez más en Münster, consiguió ejercer una cierta influencia. Mientras los católicos y los protestantes estaban enfrentados, entró en escena de improviso, y desde mayo de 1533 empezó a predicar la necesidad del bautismo para los adultos.

En los Países Bajos, Jan Matthys se había convertido, a principios de noviembre de 1533, en jefe del movimiento anabaptista en Amsterdam. Predicaba continuamente el comienzo del nuevo reino de Dios y el uso de la espada para aniquilar a los impíos. Envió a sus apóstoles para que predicaran y bautizaran como él. Dos de ellos llegaron a Münster a principios de enero de 1534 y, junto con otras personas, Bernhard Rothmann se hizo bautizar por ellos. Como un reguero de pólvora corrió la noticia de que Münster había sido elegida como sede del nuevo reino de Dios. Los anabaptistas acudieron a la ciudad en masa de todas partes. En aquel mes de enero de 1534 se hicieron bautizar, en una sola semana, 1.400 personas. También Jan Bockelson y Jan Matthys viajaron a Münster para edificar la «nueva Sión». En febrero de 1534, los anabaptistas se habían adueñado del poder en Münster. Bernhard Knipperdolling, uno de los jefes, fue elegido burgomaestre y Jan Matthys, el profeta, se hizo con el gobierno de la ciudad. Todos los «impíos» que no se dejaron bautizar de nuevo fueron expulsados. El obispo destituido asedió la ciudad. A principios de abril de 1534, cuando Matthys murió en uno de los ataques, Jan Bockelson (llamado Jan von Leiden) se convirtió en su sucesor. Con él comenzó el reino del terror. En medio de las dificultades del asedio, Jan von Leiden se hizo proclamar «nuevo rey de Israel», nombró como dignatarios a Rothmann y Knipperdolling y eligió entre los seguidores a su guardia personal. Los sitiados vivieron entre el hambre y espléndidas fiestas, la comunión de bienes y los desórdenes morales, y asistieron a varias ejecuciones capitales de «impíos». El 25

de junio de 1535, los sitiadores y las tropas imperiales consiguieron tomar la ciudad, y tras librar sangrientas luchas en las calles, pusieron término al «reino de Cristo en Münster». Rothmann murió. Después de estar siete meses encarcelados, Jan von Leiden, Knipperdolling y Krechting fueron torturados a muerte públicamente en la plaza de la catedral en enero de 1536, y sus cadáveres fueron expuestos en jaulas en la torre de la iglesia de San Lamberto.

Debido a los excesos cometidos por los anabaptistas en Münster, fueron perseguidos, por un lado, con especial rigor en todas partes y, por otro lado, se produjo una transformación dentro de este movimiento. Los radicales fueron expulsados y Menno Simons (1496-1561), un ex sacerdote de Frisia oriental, se convirtió en 1536 en el jefe del movimiento. Renunciando totalmente al uso de la violencia, aspiraba a un reino de Dios entendido de un modo absolutamente espiritual y que se mantendría alejado de todo poder secular. Sus seguidores, los mennonitas, vivieron como los «tranquilos del país». Su doctrina y sus costumbres eran próximas a las de Zuinglio, pero no se sentían obligados a reconocer los escritos confesionales de este reformador. Durante algún tiempo tuvieron numerosos seguidores, sobre todo entre el pueblo sencillo.

§ 42. Juan Calvino y el calvinismo

El tercero y el más joven de los reformadores, pero el más importante por su obra, fue Juan Calvino, que hizo de Ginebra el centro de un movimiento de alcance mundial.

1. Vida de Calvino

Juan Calvino nació el 10 de julio de 1509 en Noyon, Picardía, y provenía también de un estrato social cercano a la Iglesia. Su padre era procurador general, es decir, gestor y administrador del cabildo de la catedral de Noyon. Tras una serie de desavenencias tuvo un pleito con el cabildo catedralicio y con el obispo, fue excomulgado injustificadamente en 1528 y murió en 1531 sin haber sido absuelto de la excomunión. En aquellos años también su hermano mayor, que era capellán, entró en conflicto con la Iglesia; era evidente que las reformas introducidas le habían perturbado, se negó a celebrar misa y murió sin recibir los sacramentos. Ciertamente estas experiencias influyeron en Juan. El sentido jurídico severo, sobrio y crítico del pa-

que pasó como herencia a su hijo. La madre, originaria de Flandes, mujer devota y de sentimientos profundos, que murió joven, contribuyó a formar el otro lado de su personalidad: la profunda religiosidad y el sentido de Iglesia.

A la edad de 12 años, Calvino obtuvo un beneficio eclesiástico en Noyon, que le permitió estudiar y le abrió el camino hacia el estado eclesiástico. En 1523 se trasladó a París y vivió allí desde 1524 en el mismo Collège Montaigu donde había estudiado antes que él Erasmo de Rotterdam y donde algunos años después se formó Ignacio de Loyola. En este colegio se enseñaba el nominalismo. Una vez obtenida la licencia en las artes liberales, en 1528 dejó París para dedicarse, siguiendo el deseo de su padre, al estudio del derecho en Orléans y en Bourges. Adquirió profundos conocimientos teológicos a través del estudio personal. Tras regresar a París, retomó en 1532 los estudios humanísticos, que hallaron expresión en su comentario al *De clementia* de Séneca. En este tiempo se movía aún por entero en el ámbito del reformismo humanístico propio del movimiento bíblico francés, cuyo principal representante era Jakob Faber Stapulensis (1450/1455-1536). Pero de improviso dejó de parecerle suficiente. En «una repentina conversión» (*subita conversio*), como la llamó él mismo en 1557, en su escrito autobiográfico retrospectivo, se adhirió a la Reforma protestante. Es probable que este acontecimiento tuviera lugar a finales de 1533 o en los primeros meses de 1534. A principios de este año Calvino renunció a sus prebendas de Noyon y tuvo que huir de Francia, tras ser alcanzado por la ola de persecuciones desatada como consecuencia del procedimiento aprobado contra los protestantes por el parlamento de París, debido al llamado «asunto de los manifiestos», en que se protestaba abiertamente contra la misa. En el invierno de 1534-1535 llegó, pasando por Estrasburgo, a Basilea, donde conoció a los reformadores Simon Grynaeus, Oswald Myconius, Heinrich Bullinger, Martin Bucer y Wolfgang Capito, y escribió la célebre *Institutio religionis christianae*, que publicó primero de forma anónima, en 1536, y después en 1537, en Basilea, con el nombre del autor. Esta obra, que había sido concebida como una apología del protestantismo para los protestantes franceses perseguidos, estaba dedicada al rey de Francia con el objetivo de ganarle para la causa de la reforma.

Ya en este escrito, reelaborado varias veces y ampliado continuamente por el autor hasta 1560, destacan los elementos fundamentales de su pensamiento teológico. En él se pone de parte de la Iglesia

pobre y pequeña de los perseguidos, la única que es la auténtica Iglesia de Cristo, en contraposición a la rica Iglesia romano-jerárquica con su arrogante pretensión de ser la forma visible de la Iglesia sobre la tierra. Características de la verdadera Iglesia son la genuina predicación de la palabra de Dios y la recta administración de los sacramentos. Ella debe servir sólo a la *gloria Dei* y preocuparse de «cómo el honor de Dios sobre la tierra puede mantenerse intacto, cómo la verdad de Dios puede conservar su dignidad, cómo el reino de Cristo puede permanecer entre nosotros compacto y seguro». Para ello no es suficiente la forma visible de la Iglesia existente. En Basilea, Calvino había estudiado sobre todo los escritos de Lutero y había conseguido una inesperada celebridad con la primera edición de su exposición, aún breve pero pertinente, sobre las exigencias y las ideas de reforma le.

Cuando Calvino, después de una breve estancia en Italia y en su patria, quiso regresar a Estrasburgo y llegó a Ginebra, fue reconocido en esta ciudad como el autor de la *Institutio* por Guillaume Farel (1489-1565), que precisamente entonces encontraba problemas para introducir la reforma en la ciudad y presionó insistentemente para mantenerlo a su lado como colaborador. Esto sucedía en los meses de julio y agosto de 1536, y Ginebra, que, por el conflicto político con su señor territorial y con el obispo de la ciudad, se había aliado con la zuingliana Berna, no se había decidido aún a adherirse a la Reforma. Pero Calvino consiguió pronto ejercer un fuerte influjo religioso con su explicación de la Carta a los Romanos y con sus sermones. A finales de 1536 obtuvo un empleo como predicador y párroco de la ciudad. Proyectó un ordenamiento de la comunidad que el 16 de enero de 1537 fue presentado al consejo de la ciudad; en él se preveían severas normas de disciplina eclesiástica, especialmente en lo relativo a la celebración mensual de la Cena. Los considerados indignos serían castigados con la exclusión de la Cena (*excommunicatio*). Poco después publicó un catecismo con un «Credo». El consejo aprobó el ordenamiento comunitario, pero se contentó con la celebración de la Cena cuatro veces al año. Y, presionado por Calvino, dispuso que todos los habitantes prestaran juramento sobre la nueva confesión de fe en abril de 1537; quien se negara a jurar quedaría privado de los derechos de ciudadanía y tendría que emigrar. Ordenó expresamente que los delegados eclesiásticos vigilaran para que los principios cristianos fueran observados por todos en la vida pública y privada. Los transgresores debían ser castigados por el consejo.

La orden fue renovada el 12 de noviembre de 1537 y Calvino presionó para que se aplicara rigurosamente.

Mientras tanto, no obstante, la resistencia creció entre la población y la corporación municipal no fue reelegida en las nuevas elecciones de febrero de 1538. El nuevo ayuntamiento cesó a Calvino y a Farel de sus cargos el 23 de abril de 1538 y los expulsó de la ciudad. Calvino se refugió en Estrasburgo, donde asumió en septiembre de 1538 el oficio de predicador en la comunidad de los prófugos franceses. Al mismo tiempo se mantuvo estrechamente relacionado con Bucer y Capito, y colaborando con ellos consolidó su figura de reformador. En 1539 se casó con Idelette von Büren, la viuda de un anabaptista de Estrasburgo. En calidad de representante de la ciudad participó en los coloquios de religión en Francfort (1539), Hagenau (1540), Worms (1540-1541) y Ratisbona (1541) y conoció la Reforma protestante alemana. Pero no se encontró nunca personalmente con Lutero.

Calvino regresó a Ginebra el 13 de septiembre de 1541, después de que sus seguidores hubieran reconquistado el poder en la ciudad. Su llegada estuvo precedida por una controversia con el cardenal Jacopo Sadoleto, que había exhortado a los ginebrinos a permanecer en la comunidad de la Iglesia católica. La *Respuesta a Sadoleto* de Calvino, en la que salda cuentas duramente con la vieja Iglesia y expone sus ideas sobre la Iglesia, la justificación y los sacramentos, convenció a los ginebrinos, que volvieron a llamarlo. En Ginebra, Calvino empezó a trabajar de inmediato en la construcción de una nueva organización eclesiástica que culminaba en la idea de un señorío absoluto de Dios sobre la ciudad. Ya el 20 de septiembre de 1541, el consejo había dado valor de ley a su ordenamiento eclesiástico, las *Ordonnances ecclésiastiques*, que preveían cuatro oficios eclesiásticos: los pastores (*pasteurs*, predicadores), los doctores (*docteurs*, maestros), los presbíteros (*anciens*, ancianos) y los diáconos (*diacres*). A los pastores y a los doctores se les confiaba la verdadera atención pastoral en la predicación y en la enseñanza. Los párrocos de la ciudad y de los alrededores formaban la *Vénerable compagnie*, que se reunía todas las semanas para deliberar y tomar decisiones sobre la interpretación de la Escritura y los problemas pastorales. Junto con los párrocos, los presbíteros, que eran al mismo tiempo delegados del consejo, formaban el consistorio, que tenía la tarea de vigilar la conducta de los ciudadanos. Tenían libre acceso a todas las casas y castigaban todos los incumplimientos del ordenamiento eclesiástico y civil. Y si las

penas eclesiásticas no surtían efecto, entregaban a los rebeldes al consejo para que fueran sancionados por la autoridad civil. Ya en 1541, el consejo había encargado a Calvino también la elaboración de una legislación civil: el ordenamiento eclesiástico y el civil quedaron así estrechamente unidos. A los diáconos les correspondía la administración de las fundaciones eclesiásticas y la atención a los pobres.

En los primeros cinco años, 56 condenas a muerte y 78 excomuniones documentan la rígida severidad con que se truncó toda oposición entre la población. En 1553 fue quemado vivo Miguel Servet (nacido en 1511) por negar el dogma de la Trinidad. Los humanistas Sebastian Castellio, Jérôme Bosec y otros escaparon del mismo destino sólo gracias a la huida. Así, antes de 1555 se había creado el «Estado de Dios», una teocracia rígidamente organizada, y Ginebra había pasado a ser el centro de una nueva Iglesia «reformada». La Academia teológica, fundada en 1559, superó pronto a la de Wittenberg y se convirtió en el centro para la formación teológica de innumerables predicadores y maestros, que difundieron el sistema eclesiástico de Calvino y su doctrina teológica por todo el continente europeo. A través de una amplísima correspondencia, Calvino conducía directamente la marcha triunfal de su reforma. Con conciencia misionera profética apremiaba a los príncipes a distanciarse de la Iglesia de Roma, considerada falsa, y a adherirse a la verdadera Iglesia. Dado que sólo la verdad tiene derecho a existir, el error debe ser extirpado. En el mismo momento en que reprochaba a los príncipes católicos su intolerancia hacia los reformados, pedía a los soberanos protestantes que extirparan el catolicismo de sus dominios y consideraba su tolerancia hacia los católicos como un pecado. A diferencia de Lutero, que exigía siempre obediencia a la autoridad, Calvino sostenía que el derecho de rebelarse contra una «autoridad» impía podría llegar a ser, dado el caso, un deber religioso. Permitió también el «tiranicidio», como un derecho de los estados de la sociedad para sustituir un gobierno «impío», de otra confesión, por el reino de la «verdadera fe». Es preciso entender esto con toda claridad, si se quiere comprender la dureza de las guerras hugonotes y de las guerras de religión, y la angustia de los príncipes católicos frente al calvinismo. El sistema de la doble medida y el fanatismo de muchos reformados agudizaron considerablemente las tensiones interconfesionales. Juan Calvino murió en Ginebra el 27 de mayo de 1564.

2. Doctrina de Calvino

Calvino tiene en común con todos los reformadores del siglo XVI los tres *sola*, pero pone, de un modo más radical aún que Lutero, la palabra de Dios y la fe como el fundamento de su teología bíblica. El Espíritu Santo produce en el alma la fe mediante la palabra, concebida sacramentalmente. Esta fe es un don gratuito de Dios, un signo de su elección. Quien cree en la palabra de Dios es también elegido y tiene que vivir de acuerdo con su fe: en una buena existencia cristiana, la fe ha de ser testimoniada y este testimonio en la vida terrena es, a la vez, el fundamento de la certeza de la elección para la vida eterna. Quien no vive de este modo, no cree rectamente y no puede estar seguro de su elección. De este modo, la conciencia de haber sido elegidos es, para los seguidores de Calvino, el estímulo más fuerte para la vida cristiana de cada día. Pero esta conciencia tiene también un aspecto negativo. Quien se cierra a la fe en la palabra de Dios no tiene la gracia de la elección. Calvino no duda en añadir que también es rechazado por Dios, porque Dios quiere la reprobación de determinadas personas, así como predestina libremente a otras a la gracia. Esta doctrina de la «doble predestinación» –es decir, de la predestinación de unos a la elección y de otros a la condenación– es característica de su rígido pensamiento teológico. Calvino la elaboró seleccionando algunos pasos bíblicos que absolutizó de modo unilateral. En la base de esta selección hay «un sombrío, pero ardiente rigorismo» (Lortz). Esta doctrina de la predestinación, unida al concepto de Iglesia y a la conciencia de la elección individual, no tuvo en los seguidores de Calvino un efecto paralizador, sino que fue un acicate para ellos. En efecto, para los calvinistas hay un segundo signo por el que se pueden considerar elegidos, a saber: la pertenencia a la Iglesia reformada.

La Iglesia es para Calvino al mismo tiempo visible e invisible. Nadie puede tener la auténtica fe interior y, por tanto, pertenecer a la Iglesia espiritual e invisible, si no profesa exteriormente y no se incorpora por completo en la comunidad visible de la Iglesia. Fuera de la Iglesia reformada no puede existir ninguna fe verdadera y, por consiguiente, ninguna salvación. La verdadera Iglesia puede ser sólo aquella en la que se predica rectamente la palabra de Dios y se administran correctamente los sacramentos. Dado que Calvino niega que ambas cosas puedan ser realizadas por la Iglesia católica, ésta es para él la falsa Iglesia, la obra del diablo, que debe ser aniquilada. Él no se limitó a despreciarla, sino que combatió contra ella con una in-

mensa hostilidad y transmitió estos sentimientos de enemistad a sus seguidores. Mucho antes de que el luteranismo y el catolicismo adoptaran esta lamentable actitud, Calvino fue el primero en provocar la animosidad interconfesional. Con su implacable agresividad, el calvinismo se convirtió pronto por todas partes en el adversario principal de la Iglesia católica, pero tampoco dudó en ponerse en pie de guerra contra el luteranismo.

En la doctrina eucarística, Calvino sostuvo una presencia espiritual, pneumática, de Cristo en el momento de la comunión. Rechazó tanto la presencia real defendida por Lutero, calificándola de idolatría, como la doctrina católica. La doctrina de Zuinglio sobre la presencia significativa, puramente simbólica, le pareció insuficiente.

3. La propagación del calvinismo

El primer campo de batalla del calvinismo fue Francia. Los reyes franceses Francisco I (1515-1547) y Enrique II (1547-1559) apoyaron políticamente a los protestantes alemanes, pero dentro de su país persiguieron cruentamente los intentos de reforma. A pesar de ello, se formaron en Francia algunas comunidades reformadas, que resistieron con heroica entrega y se difundieron a costa de grandes sacrificios. Calvino espoleó incansablemente a sus seguidores con cartas, emisarios y escritos para que vivieran un heroísmo extraordinario. En 1559, los calvinistas franceses pudieron tener su primer sínodo nacional en París, en el que adoptaron como base la *Confessio Gallicana* redactada por Calvino. Eran apodados «hugonotes» (del francés *huguenot*, y éste del alemán *Eidgenosse* = confederado). La conversión de algunas familias de la alta nobleza implicó a los hugonotes, hacia 1560, en los conflictos de la nobleza y terminaron transformándose en un partido político. Sus dirigentes fueron el almirante Gaspard Coligny (1519-1572) y los príncipes Louis y Antoine de Condé, de la casa Bourbon-Vendôme. Al frente del partido católico de oposición se encontraba la familia de los nobles loreneses de Guise. En 1562 estalló la guerra de religión, que fue también una guerra civil. Las guerras hugonotes (1562-1598) se libraron con una ferocidad y una brutalidad inauditas. En tiempos de Carlos IX (1560-1574) –en cuyo nombre, por ser menor de edad, ejercía el poder de regencia su madre Catalina de Médici–, las partes en conflicto se estaban encaminando hacia una reconciliación, que parecía ya próxima gracias al matrimonio del caudillo de los protestantes, Enrique de Navarra, con una hermana de Carlos IX. Pero fue enton-

es cuando Catalina y los Guise aprovecharon la ocasión y en la noche de San Bartolomé (23-24 de agosto de 1572) urdieron un terrible atentado contra los hugonotes presentes. A las «bodas de sangre parisinas», en las que cayó víctima entre otros también Coligny, siguieron las masacres de hugonotes en las provincias. El número de las víctimas no se ha precisado, pero es indudable que fue muy alto. Los motivos políticos prevalecieron sobre los eclesiásticos en este atroz delito. No se puede sostener históricamente que el papa Pío V († 1 de mayo de 1572) fuera cómplice de la matanza y, si bien es verdad que Gregorio XIII (1572-1585), elegido papa el 13 de mayo de 1572, hizo entonar un *Te Deum* en acción de gracias, esto sucedió porque le habían informado únicamente, sin más detalles, de una victoria conseguida sobre los hugonotes.

Después de la matanza se reanudó la lucha. Con la muerte de Enrique III (1574-1589) se había extinguido la casa real de los Valois y habían subido al poder los Borbones. Fue así como Enrique de Navarra, el caudillo de los hugonotes, se convirtió en el heredero al trono. Ya en este hecho se observa la estrecha conexión de los hugonotes con la política interior del país. Enrique IV (1589-1610) tuvo que conquistarse el derecho al trono con la conversión al catolicismo (*Paris vaut bien une messe*: «París bien vale una misa») y Francia siguió siendo católica. Pero con el Edicto de Nantes (13 de abril de 1598) se les concedió a los hugonotes, dentro de ciertos límites, libertad de religión y se les permitió conservar, para su seguridad, cien lugares de culto. Con todo, siguieron ejerciendo una considerable influencia hasta el reino absolutista de Luis XIV (1643-1715), quien revocó el Edicto de Nantes con el Edicto de Fontainebleau (10 de octubre de 1685) y exigió que los hugonotes retornaran al catolicismo. Más de 200.000 hugonotes huyeron de Francia por amor a su fe. Fue en la época de la Ilustración, a mediados del siglo XVIII, cuando los protestantes pudieron obtener en Francia la libertad religiosa.

En los Países Bajos, los conflictos políticos con España desencadenaron la guerra de la independencia (1566-1609), que tuvo como consecuencia el alejamiento de la Iglesia católica, representada por España. Debido al conflicto bélico, el calvinismo penetró en estos países. En 1571 se celebró en Emden el primer sínodo nacional de los Países Bajos, gracias al cual la nueva doctrina protestante se convirtió en religión de Estado en el norte de los Países Bajos, mientras que las provincias del sur, bajo dominio español, siguieron siendo

católicas. El calvinismo no penetró sólo en los Países Bajos y en el Palatinado electoral, sino también en el Bajo Rin hacia 1560.

Y se propagó asimismo notablemente en Inglaterra desde Escocia. Una vez que echó raíces en las dos potencias marítimas más importantes de aquella época, Holanda e Inglaterra, se extendió también por los países de ultramar y con ello adquirió una importancia mundial.

§ 43. Enrique VIII y el cisma de la Iglesia de Inglaterra

El origen de la reforma inglesa no fue una cuestión primariamente religiosa, sino de política eclesiástica. La ocasión exterior fue la desmedida pretensión de un rey de obligar al papa a declarar nulo su matrimonio. El trasfondo lo constituye el nacionalismo de la Iglesia inglesa, fuertemente desarrollado, que facilitó la ruptura con Roma. Así, bajo Enrique VIII se llegó al cisma; a partir de él se desarrolló después la Iglesia del Estado inglés, que asumió un carácter intensamente reformador, pero ha conservado siempre rasgos propios de la tradición católica en su estructura jerárquica, en la liturgia y en las formas de piedad.

Enrique VIII (1509-1547) era el esposo de Catalina de Aragón, la cual había estado casada anteriormente durante cuatro meses, en 1501-1502, cuando tenía quince años, con Arturo, de 14 años de edad, hermano de Enrique y sucesor al trono inglés, que estaba gravemente enfermo y murió pronto. En 1503 había sido prometida, por consideraciones políticas, a Enrique –que tenía entonces 12 años–, después de que el papa hubiera concedido la dispensa del impedimento matrimonial por ser cuñados. Cuando Enrique subió al trono en 1509, se celebraron las bodas. En los dieciocho años de feliz matrimonio, Catalina había dado a su marido siete hijos –tres de ellos varones–, pero todos murieron en los primeros años de vida, a excepción de María, la futura reina María la Católica (1553-1558). En 1527, Enrique decidió pedir el divorcio, para poder casarse con Ana Bolena, dama de la corte. Ciertamente el motivo más fuerte era la impetuosa pasión, ya que Ana Bolena sólo estaba dispuesta a ser suya si se casaba con ella; otro motivo era el deseo de un heredero varón, que ya no esperaba de Catalina. Mientras tanto alegaba fortí-

sinas dudas de conciencia a propósito de la validez de su matrimonio, ya que según Lv 18,16 y 20,21 el matrimonio entre cuñados había sido prohibido por Dios y ni siquiera el papa habría podido dispensar de él. Además, la diplomacia inglesa le había inducido, un día antes de ser declarado mayor de edad, a incluir en las actas una protesta secreta contra el compromiso matrimonial, para que tuviera abierta en cualquier caso una opción. Enrique recurrió a esta protesta y la hizo pública para iniciar un proceso eclesiástico de nulidad matrimonial. Catalina, tía del emperador Carlos V, se defendió. Ella podía asegurar creíblemente que su matrimonio con Arturo no había sido nunca consumado. El papa avocó a sí el proceso y lo dirigió personalmente. Al rey no le sirvió de nada haberse procurado dictámenes a su favor de universidades y teólogos. En 1531, Clemente VII prohibió al parlamento y a todos los demás órganos de gobierno, bajo pena de excomunión, disolver el matrimonio del rey o declararlo nulo.

En vista de ello, Enrique se decidió a proceder sin el pontífice. Su canciller, Tomás Moro, que no quiso seguirlo en este camino, fue sustituido por individuos más complacientes. Thomas Cranmer (1489-1556), capellán de la familia Bolena, fue nombrado arzobispo de Canterbury; en enero de 1533 unió secretamente en matrimonio a Enrique con Ana Bolena y después, el 23 de mayo de 1533, declaró nulo el matrimonio con Catalina. El 11 de julio de 1533, el papa amenazó al rey con la excomunión si antes de septiembre no había dejado a Ana y había retomado a Catalina. El 23 de mayo de 1534, la sentencia del proceso canónico confirmó la validez del matrimonio de Enrique con Catalina. En julio de 1535, Enrique, Ana y Cranmer fueron excomulgados por el papa. Mientras tanto se había iniciado en Inglaterra una propaganda contra el papa, y el parlamento había preparado la ruptura con Roma por medio de cinco leyes. Con el «Acta de supremacía», del 3 de noviembre de 1534, el rey fue declarado jefe supremo, sobre la tierra, de la Iglesia inglesa y así se consumó definitivamente la ruptura con el papado.

En septiembre de 1534, Ana Bolena dio a la luz una hija, Isabel, la futura reina Isabel I (1558-1603). Con esto se agudizó la cuestión de la sucesión. María, la hija de Catalina, fue declarada ilegítima y se obligó a todos los funcionarios y los eclesiásticos a prestar el juramento de sucesión con respecto a los hijos de Ana, y también a reconocer el Acta de supremacía. A quien se negaba a ello le esperaba la pena de muerte por alta traición. Las primeras víctimas fueron

tres cartujos, ahorcados en mayo de 1535; les siguieron John Fisher, obispo de Rochester, y Tomás Moro, que fue ajusticiado el 6 de julio de 1535. El estilo de gobierno de Enrique desarrolló rasgos brutales y despóticos cada vez más intensos. Unas doscientas ejecuciones capitales señalaron el camino que separó violentamente a Inglaterra de la Iglesia católica. Si la inmensa mayoría del clero y del pueblo se sometió, significa que la unidad de la Iglesia y el primado del papa no habían echado raíces profundas en la conciencia de fe de la Iglesia nacional inglesa. El camino hacia la Iglesia estatal quedaba libre. Y después se produjeron la supresión de los monasterios y la secularización de todo el patrimonio de la Iglesia.

En las cuestiones teológicas y litúrgicas, sin embargo, Enrique fue siempre un católico conservador. Ya en 1521 había defendido contra Lutero los siete sacramentos y obtuvo por ello del papa el título de *Defensor fidei*. En los «Seis artículos de la fe» (los llamados «Artículos anglicanos») estableció, en 1539, que la negación de la transustanciación en la misa, de la comunión bajo una sola especie, de las misas por los difuntos, de la confesión auricular, del celibato eclesiástico y de la validez de los votos monásticos fuera castigada con la muerte por tratarse de cuestiones de derecho divino. Cuando el papa Pablo III lo excomulgó en 1535, no pudo fundamentarlo con la acusación de herejía, sino únicamente recurriendo al cisma. En su manera de vivir, Enrique despreció ciertamente sin pudor los mandamientos de Dios, sobre todo en lo relativo al matrimonio: tuvo seis mujeres, se divorció dos veces, hizo ajusticiar a dos de ellas, una murió en el parto y la última le sobrevivió, pese a que ya se había dado la orden de su ejecución capital.

La conversión de Inglaterra al protestantismo empezó bajo su hijo menor de edad, Eduardo VI (1547-1553), cuando en el consejo de regencia dominaba Cranmer. El *Book of Common Prayer* («Libro de la oración común»), introducido en 1549, y los 42 artículos anglicanos compilados por Cranmer en 1553, eran inequívocamente protestantes. Bajo María I, llamada la Católica (1553-1558), se restableció el catolicismo. 273 ejecuciones capitales le valieron el nombre de la «sanguinaria» (*Bloody Mary*). No menos cruento fue, sobre todo a partir de 1570, bajo Isabel I (1558-1603), el retorno al protestantismo con la renovación del Acta de supremacía y del Acta de uniformidad (1559). No obstante, en lo relativo a la teología y la liturgia trató Isabel de mantenerse en el centro, entre el catolicismo y el puritanismo. En el restablecimiento de la jerarquía anglicana se

dio gran importancia a la continuación de la sucesión apostólica. El nuevo arzobispo de Canterbury, Matthew Parker (1504-1575), fue ordenado por cuatro obispos, de los cuales al menos dos eran del tiempo de Enrique VIII, y habían sido ordenados según el rito católico. El ritual anglicano empleado por Parker para la consagración de los obispos, que siguió en vigor en lo sucesivo, responde a la idea de continuar y conservar la estructura jerárquica de la Iglesia según la praxis de la Iglesia antigua.

§ 44. Intentos de reforma en la Iglesia antes del concilio de Trento

Ecclesia semper reformanda! La Iglesia está siempre necesitada de reforma y no debe nunca sentirse satisfecha de sí misma. Sería terrible que no percibiera la distancia que la separa de su modelo, Jesucristo. Por muy vejatorios que fueran los abusos en la vida eclesiástica al final del Medievo, resulta no obstante alentador saber cuánto sufrió la Iglesia misma por ellos. Los siglos XV y XVI están repletos de amargos lamentos, no sólo dirigidos contra la Iglesia, sino también provenientes de su propio seno. El llamamiento a la reforma resonó cada vez con más fuerza y creció hasta dar vida a un vigoroso movimiento, dentro y fuera de la Iglesia. En definitiva, también la Reforma protestante es sólo la expresión de este deseo de reforma de la Iglesia. El impulso reformista dentro de la Iglesia necesitó más tiempo para realizarse, pero no fue menos poderoso. En los detalles, el proceso de reforma dentro de la Iglesia es al menos tan multiforme y complejo como el desarrollo de la Reforma protestante. Sus antecedentes aparecen ya a principios del siglo XV, pero su desarrollo no se completó hasta finales del siglo XVII.

La reforma de la Iglesia constituyó ya uno de los problemas principales en los concilios de Constanza y Basilea-Ferrara-Florencia (1414-1418 y 1431-1442). En aquellos años se manifestaron fuertes tendencias que trataron de sustraer al papado todo el complejo de la reforma para confiarlo al concilio, pero Martín V y Eugenio IV consiguieron contrarrestar las posiciones conciliaristas radicales. Después, en el siglo XV, el papado intentó realizar la «reforma en la cabeza y en los miembros» (*reformatio in capite et in membris*) pero los papas del Renacimiento fueron demasiado débi-

les religiosamente y no pudieron llevarla a cabo –por los motivos expuestos anteriormente.

Se presentaron proyectos de reforma también bajo los papas siguientes: bajo Martín V (1417-1431), el cardenal Niccolò Capranica; bajo Pío II (1458-1464), los cardenales Domenico de' Domenichi y Nicolás de Cusa; el Cusano propuso un amplio programa para una reforma general de toda la Iglesia y Pío II había redactado ya la bula para su aplicación, pero murió de improviso. También bajo Sixto IV (1471-1484) y bajo el tristemente célebre Alejandro VI (1492-1503) se emprendieron tentativas de reforma. Julio II (1503-1513) constituyó en 1512 una comisión cardenalicia de ocho miembros, que debía elaborar las propuestas de reforma para el concilio V de Letrán (1512-1517). Bajo León X (1513-1521), los dos monjes camaldulenses Paolo Giustiniani y Vincenzo Quirini presentaron el programa de reforma más radical y más completo ideado hasta entonces. Todos estos proyectos ¿fueron sólo apariencia y engaño? Aun admitiendo un gran escepticismo hacia los papas del Renacimiento, no parece lícito sostener sin más tal hipótesis. Si aquellos proyectos fracasaron o no se pusieron en práctica, fue por varios motivos y principalmente porque a los papas y a la curia les faltó la fuerza religiosa interior necesaria para llevarlos a término.

Como el papado fracasaba, quienes deseaban la reforma se esforzaron por llevarla a cabo. Precisamente en Alemania, en aquella época, hubo varios obispos reformistas diligentes y hábiles (Matthias Rammung, de Espira, † 1478; Dietrich von Bülow, de Lebus, † 1523). También las órdenes religiosas se esforzaron por hacer realidad la reforma; en todas las órdenes surgieron ramas de reforma y movimientos para la observancia de las reglas primitivas (congregación reformada de los benedictinos en Bursfeld [1446], movimiento de reforma de los canónigos regulares agustinos de Windesheim; e igualmente entre los franciscanos y los dominicos). Lutero pertenecía a un rígido grupo de reforma de los eremitas agustinos, y en 1511 fue enviado a Roma por encargo de la orden. El número de los predicadores que exhortaban a la penitencia fue considerable y en el pueblo tuvieron lugar a menudo maravillosas conversiones, como muestra el ejemplo de Savonarola en Florencia.

El emperador Carlos V había hecho suyo el llamamiento al concilio desde el principio de su reinado. Para poder valorar correctamente el conflicto entre el emperador y los papas debemos tener presente la situación general eclesiástica y política de aquel tiempo.

Lutero había apelado ya a un concilio ecuménico el 28 de noviembre de 1518. Durante la dieta de Worms, en 1521, apareció de nuevo la idea de llevar la causa de Lutero ante un concilio. Después, cuando Adriano VI hizo leer en la dieta de Nuremberg de 1523 la conmovedora confesión de culpa de la curia y prometió inmediatas reformas, los príncipes alemanes respondieron apelando a un «libre concilio cristiano en tierra alemana». Al año siguiente presentaron de nuevo esta petición y, dado que no era posible realizar un concilio ecuménico sin el papa, los príncipes convocaron sin demora un concilio nacional alemán para el 11 de noviembre de 1524, en Espira. El emperador prohibió este concilio nacional con esta observación: «¿Cómo puede atreverse una sola nación a cambiar el ordenamiento eclesiástico?». No obstante, a partir de ese momento presionó más enérgicamente aún ante el papa para que éste convocara un concilio ecuménico.

El papa Clemente VII (1523-1534), sin embargo, temía un concilio ecuménico, porque estaba preocupado por las tesis conciliaristas de Constanza y Basilea. Los Estados del imperio habían dado a entender con demasiada claridad qué era para ellos un «libre concilio cristiano en tierra alemana», a saber: que debía ser libre del papa, a quien se había de privar de toda influencia, y que los padres conciliares debían ser previamente dispensados de su juramento hacia el pontífice. Pero el papa estaba preocupado también por otra razón: el máximo deber para él, como para sus predecesores, era la solicitud por el Estado pontificio. De Julio II (1503-1513), que como hombre de Estado, jefe del ejército y protector mecenas de las artes, había sido el pontífice más importante del Renacimiento, Clemente VII había recibido en herencia un Estado perfectamente articulado, si bien internamente débil e inseguro. El docto León X (1513-1521), que fue también un gran mecenas, había hecho poco por consolidarlo. El alemán Adriano VI (1522-1523), que había sido preceptor de Carlos V y subió al trono pontificio, tuvo poco tiempo y poca sensibilidad para la política; lo único que le importaba era la reforma de la Iglesia y, además, murió prematuramente. Así pues, a Clemente le correspondía continuar la obra de Julio II. Personalmente fue un hombre irreprensible, pero como buen vástago de la casa de los Médicis (al igual que León X) mostró sentimientos puramente mundanos y políticos. Quiso llevar a término la obra de sus predecesores y, como le parecía que la consecución de este objetivo estaba amenazada sobre

todo por la monarquía universal de los Habsburgo, que incluía también el reino de Sicilia y Nápoles y el reino del norte de Italia, buscó la unión con Francia.

Carlos V acababa de vencer en su primera guerra contra Francisco I (batalla de Pavía, 1525; paz de Madrid, 1526) y se disponía a regresar a Alemania para resolver la cuestión de la Iglesia alemana. Su intervención era extremadamente necesaria (dieta de Espira, 1526). Pero Francisco I declaró de nuevo guerra al emperador y el papa se alió con Francia (liga de Cognac, 1526). Indignado por tanta traición y deslealtad, Carlos amenazó al papa: si no se retiraba de la liga, lo llamaría a dar cuenta de su comportamiento ante un concilio ecuménico. Y para demostrar al pontífice su poder, ordenó que sus tropas marcharan sobre Roma. Carlos no calculó bien las posibles consecuencias de aquella orden. Cuando los rudos e indisciplinados mercenarios españoles y alemanes tomaron por asalto la ciudad de Roma el 6 de mayo de 1527, carecían de caudillos, debido a la muerte de sus comandantes supremos: Jörg von Frundsberg (que cayó enfermo en Ferrara y murió en 1528 en su castillo de Mindelheim) y Charles de Bourbon-Montpensier (llamado el Condestable de Borbón). Siguieron varias semanas de robos, saqueos y asesinatos en la Ciudad Eterna. Clemente pudo refugiarse en el Castel Sant'Angelo, pero el 5 de junio se vio obligado a capitular y tuvo que sufrir medio año de duro cautiverio.

Para los contemporáneos, este *Sacco di Roma* fue una tremenda catástrofe natural que se abatió sobre la ciudad. Les pareció un terrible llamamiento de Dios a la penitencia y a la conversión para la mundanizada curia. El saqueo puso fin bruscamente al Renacimiento en Roma y, al mismo tiempo, introdujo la reforma, aun cuando el cambio no tuvo lugar rápidamente. El papa Pablo III (1534-1549) siguió siendo un hombre del Renacimiento, pero fue el primer pontífice que inició seriamente la reforma.

El papa y el emperador se reconciliaron en junio de 1529, con la paz de Barcelona. En Bolonia, donde permanecieron durante varios meses (desde noviembre de 1529 a febrero de 1530; la coronación del emperador tuvo lugar el 24 de febrero de 1530), trataron sobre la cuestión religiosa alemana, que tanto preocupaba a Carlos. Acordaron convocar un concilio ecuménico, si en la dieta de Augsburgo (1530) no se llegaba a una pacífica unificación de la Iglesia. Pero después de que la dieta resultara ineficaz, cuando el emperador pidió al papa que mantuviera su promesa, Clemente revocó su compromiso.

su temor era demasiado grande. Y después tampoco fue posible persuadirlo para que convocara un concilio ecuménico con los protestantes alemanes.

Sólo con Pablo III (1534-1549), un miembro de la casa Farnese, hubo nuevas esperanzas para el concilio y la reforma. Pero Pablo no comprendió de inmediato la necesidad de la reforma y no era en modo alguno la persona indicada para el alto ministerio espiritual. Tenía, en efecto, tres hijos ilegítimos y una hija y les favoreció con desmedido nepotismo. No obstante, siendo cardenal se había vuelto más serio y el *Sacco di Roma* le había hecho comprender la necesidad de la reforma y de la conversión. Por eso empezó su obra allí donde era más precisa: en la reforma del colegio cardenalicio. Llamó a formar parte del sacro colegio a un nutrido grupo de defensores de la reforma, entre ellos Gasparo Contarini, John Fisher, Giacomo Simonetta, Giampietro Carafa (el futuro papa Pablo IV), Jacopo Sadoleto, Reginald Pole, Marcello Cervini (el futuro papa Marcelo II), Giovanni Morone y otros, e instituyó con ellos una congregación de reforma (1536) que, ya en 1537, presentó su dictamen, el *Consilium... de emendanda Ecclesia*, que sirvió después como modelo para el Tridentino. Pablo protegió a las nuevas órdenes religiosas de los teatinos, barnabitas, somascos y capuchinos; en 1540 aprobó también la orden de los jesuitas y se empeñó en la realización de un concilio ecuménico. El papa se puso de acuerdo con Carlos V para convocar el concilio en Mantua, el 23 de mayo de 1537.

Pero Francisco I, que aspiraba a una hegemonía francesa sobre Europa y temía que la posición del emperador se reforzara gracias al concilio ecuménico, hizo todo lo posible por obstaculizar este proyecto y no dudó en azuzar a los turcos contra el emperador y concluir una alianza con los protestantes alemanes. Carlos venció también en esta tercera guerra (1536-1538) contra Francisco I. Después de los inútiles intentos de pacífica reunificación con los coloquios de religión de Hagenau, Worms y Ratisbona (1540-1541), la convocatoria del concilio pareció más urgente que nunca. El papa, presionado por Carlos, lo convocó para el 29 de junio de 1542 en Trento. Francisco I declaró la guerra (1542-1544) a Carlos por cuarta vez. Pero al terminar ésta, el victorioso emperador pudo obligar a Francisco I, con la paz de Crépy (19 de septiembre de 1544), a dejar vía libre al concilio ecuménico, que fue convocado de nuevo por Pablo III para el 15 de marzo de 1545, en Trento. No obstante, no se reunió hasta el mes de diciembre.

§ 45. El concilio de Trento

Ya la misma prehistoria del concilio demuestra hasta qué punto su realización fue extremadamente difícil y compleja, y tampoco los trabajos conciliares estuvieron menos libres de tensiones y obstáculos. Cuando el 13 de diciembre de 1545 sólo 31 padres conciliares con derecho a voto celebraron su apertura, bajo la dirección de los tres legados nombrados por el papa, Giovanni del Monte, Marcello Cervini y Reginald Pole, nadie pudo prever que estaba comenzando uno de los acontecimientos más trascendentales del catolicismo en la Edad Moderna.

1. Los participantes en el concilio

Las deliberaciones comenzaron de inmediato con un recio debate entre el emperador y el papa sobre una cuestión de principio. Los dos representantes principales de la cristiandad no estaban de acuerdo sobre aquello que el concilio debía considerar como su primer y más importante cometido. Al emperador le importaba la reforma y la reunificación con los protestantes, y conocemos sus motivos. El papa quería que el punto central fuera el esclarecimiento de las cuestiones dogmáticas. Era necesario reflexionar sobre el patrimonio de la fe, porque sólo entonces resultaría evidente cuánta desorientación había causado el ataque protestante en el ámbito de la teología católica. La «salida» de Lutero no se había debido, en definitiva, tanto a problemas de reforma como a cuestiones dogmáticas. Lo que constituía la base de la Reforma era una nueva doctrina de la gracia, un nuevo principio de interpretación de la Sagrada Escritura, una nueva concepción de la justificación, de los sacramentos y de la misma Iglesia: todos estos elementos definían la vida de las comunidades salidas de la Reforma. Sólo la dogmática podía dar una respuesta precisa a estas cuestiones. No obstante, las reformas disciplinarias no podían quedar en suspenso. Así, el 22 de enero de 1546 se acordó tratar simultáneamente el dogma y la reforma.

En su concepción global, el concilio fue ante todo una toma de conciencia dentro de la Iglesia, una pura cuestión católica. Y pudo renunciar a la participación de los protestantes porque no quiso ser ni un coloquio de religión, como los que habían tenido lugar en las dietas alemanas, ni un encuentro entre teólogos para dirimir las controversias teológicas existentes, sino una manifestación del magisterio de la Iglesia. En ningún pasaje de los decretos conciliares se

citó el nombre de los reformadores. En cada una de las deliberaciones se tomaba como base un artículo herético, extraído de los escritos de los reformadores o de teólogos de opinión contraria; y se examinaba para proponer de nuevo, como antítesis y mediante una profunda reelaboración, la doctrina católica. Cuando le preguntaron al papa si no se debían añadir al menos algunas indicaciones de las fuentes y referencias a los escritos de los reformadores, él respondió en sentido negativo y observó que el concilio cumpliría enteramente su misión si ponía de manifiesto de modo claro e inequívoco la doctrina católica, puesto que debía decir qué era herético y no quién debía ser considerado como tal.

El concilio realizó así un trabajo objetivo. Frente a los enfrentamientos polémicos propios de aquella época, la pura argumentación positiva de los teólogos de Trento tuvo un efecto benéfico y tranquilizador. Entre los padres conciliares se encontraban personalidades de altísimo rango, como Girolamo Seripando, Domingo de Soto, los jesuitas Diego Laínez y Alfonso Salmerón, y el alemán Johannes Gropper de Colonia.

Algunos han criticado el hecho de que los alemanes estuvieran escasamente representados en el concilio y han sostenido que los romanos no conocían a fondo las verdaderas exigencias de la Reforma. De hecho, en el primer periodo de sesiones del concilio en Trento no estuvo presente ningún obispo o teólogo alemán, y sólo durante el segundo periodo, en el otoño de 1551, aparecieron los arzobispos de Maguncia, Tréveris y Colonia, los obispos de Estrasburgo, Constanza, Coira, Chiemsee, Viena y Naumburg, y los obispos auxiliares de Maguncia, Espira, Wurtzburgo y Münster. Ellos llevaron consigo a sus teólogos: Gropper y Eberhard Billick de Colonia, Ambrosius Pelargus de Tréveris y otros. Particularmente Gropper, pero también el obispo Friedrich Nausea de Viena y el obispo Julius Pflug de Naumburg, teólogo de sentimientos erasmianos y conciliador, gozaron en Trento de gran consideración. No obstante, tuvieron más importancia los romanos: los italianos representaban la mayoría absoluta de los padres conciliares; pero también los españoles estaban bien representados, gracias sobre todo a sus excelentes teólogos. Dado que la Iglesia es universal, también los países no alemanes se habían visto afectados por la Reforma, si bien de modo menos sensible. Precisamente por eso estaban quizás en condiciones de representar la verdad objetiva mejor que los teólogos alemanes, siempre demasiado subjetivos.

2. El desarrollo del concilio

Primer periodo de sesiones (1545-1548). En la sesión IV (8 de abril de 1546), el concilio contrapuso al principio protestante del *sola Scriptura* la doctrina de las dos fuentes de la fe: Escritura y Tradición. También la tradición debe ser considerada, según una antiquísima concepción católica, como fuente de la fe: *pari pietatis affectu* («con el mismo sentimiento de piedad»). La limitación exclusiva a la Sagrada Escritura es herética. En las sesiones V y VI se debatió sobre el pecado original y sobre la justificación. En oposición a las doctrinas protestantes del *sola gratia* y de la imputación se rechazó el concepto de la absoluta corrupción de la naturaleza humana caída y se puso de manifiesto la importancia de la gracia santificante, inherente al alma, en el proceso de salvación. Se declaró que la persona que obra en estado de gracia, por fe y amor, puede realizar obras buenas meritorias. En la sesión VII se definió la doctrina de los sacramentos en general, y del bautismo y la confirmación en particular; esta doctrina concernía también a un problema central de la Reforma protestante.

En la primavera de 1547, los trabajos del concilio, en los que estaban presentes 64 obispos y siete superiores de órdenes, se vieron interrumpidos de improviso. La aparición de una epidemia en Trento y la amenaza de las tropas de la liga de Esmalcalda indujeron al concilio a trasladar su sede a Bolonia (11 de marzo de 1547). El emperador, que estaba a punto de vencer a los aliados de la liga y que esperaba persuadirlos para que acudieran a Trento, se quejó inútilmente. Carlos sabía que los protestantes no viajarían a Bolonia. Así, pues, la decisión del concilio desbarató los planes del emperador, pero agradó al papa. La relación entre Carlos y el papa había vuelto a complicarse. El emperador había protestado contra la infausta política familiar de Pablo, cuando éste cedió a su hijo, el inmoral Pierluigi Farnese, una parte del Estado pontificio, Parma y Piacenza, como ducado autónomo. Pablo III no se lo perdonó nunca. Persuadido por Pierluigi, el papa negó al emperador las tropas auxiliares pontificias y el dinero que necesitaba en el momento en que estaba a punto de conseguir la victoria decisiva sobre la liga de Esmalcalda, y concluyó una alianza a traición con Enrique II de Francia, que había reanudado la política antiimperial de su padre. Cuando Pierluigi fue asesinado en septiembre de 1547, la ira del pa-

pa contra Carlos V no conoció límites y el conflicto salió a la luz. El 14 de septiembre de 1549, Pablo suspendió el concilio, que ya un año antes había interrumpido sus trabajos. Carlos amenazó con un nuevo *sacco di Roma*. La muerte del papa impidió que estallara la guerra.

Segundo periodo de sesiones (1551-1552). El legado conciliar Del Monte, elegido como sucesor de Pablo III, tomó el nombre de Julio III (1550-1555) e inició el segundo periodo del concilio en Trento el 1 de mayo de 1551. Al principio, el número de los padres era menor que en el primer periodo; los alemanes se incorporaron en otoño. Se debatió sobre la eucaristía: la presencia real y la transustanciación fueron definidas claramente en la sesión XIII. Se trataron los sacramentos de la penitencia y la extrema unción (sesión XIV), y se hizo hincapié sobre todo en el carácter sacramental de la absolución, de la confesión auricular y de la satisfacción penitencial.

En enero de 1552 aparecieron por fin los protestantes. El emperador victorioso había conseguido que participaran en el concilio y esperaba grandes éxitos por ello. Carlos pensaba aún que existía una base unitaria para las negociaciones y que únicamente hacía falta que las partes en conflicto se pusieran a dialogar. Los enviados de Sajonia, Brandeburgo y Württemberg, y de la ciudad de Estrasburgo habían recibido sus instrucciones, que expusieron en la congregación general del 21 de enero: el concilio no podía aprobar ningún otro decreto sobre la fe antes de que hubieran llegado los teólogos protestantes, y todos los decretos religiosos emanados hasta aquel momento debían ser revocados y debatidos de nuevo, sobre la base exclusiva del principio de la Escritura. Por último, el concilio debía liberarse totalmente de la autoridad papal, todos los obispos debían eximirse del juramento de fidelidad al papa y afirmar la superioridad fundamental del concilio sobre el pontífice. El concilio de Trento –según había mantenido anteriormente uno de sus teólogos (Johannes Brenz)– no podía considerarse hasta ese momento ecuménico, porque no estaban representadas todas las naciones; ni libre, porque estaba sujeto al papa; ni cristiano, porque en las sesiones anteriores había condenado la verdadera doctrina cristiana. Una de las exigencias fundamentales de los protestantes era que el concilio no debía ser presidido por el papa y, por esta razón, a los enviados de Württemberg se les prohibió expresamente presentarse y entrar en contacto con los legados pontificios en Trento.

Así las cosas, parecía demasiado claro que ya no existía ninguna base común para el diálogo. El papa prohibió los debates sobre las exigencias de los protestantes. La rebelión de los príncipes, que estalló poco tiempo después en Alemania, obligó al concilio a suspender los trabajos (28 de abril de 1552).

Tercer periodo de sesiones (1562-1563). Fue el más fecundo, por la influencia de la situación en Francia, donde los hugonotes habían conseguido grandes progresos y existía la amenaza de un concilio nacional francés. Los obispos alemanes no participaron en los trabajos del tercer periodo, ya que no se atrevieron a abandonar sus diócesis, debido a las peligrosas desavenencias entre las confesiones.

Los puntos de debate más importantes fueron de nuevo la eucaristía y el sacrificio de la misa (sesiones XXI y XXII), el sacramento del orden (sesión XXIII) y la sacramentalidad del matrimonio (sesión XXIV). En las deliberaciones sobre el matrimonio, a los sinodales les preocupaba encontrar el modo de oponerse a los contratos secretos de matrimonio (matrimonios clandestinos). En el decreto *Tametsi* se declaró que, en adelante, todos los matrimonios que no se hubieran celebrado ante al párroco del lugar y dos testigos debían ser considerados inválidos. En la sesión XXV (3 y 4 de diciembre de 1563) se promulgaron los decretos sobre el purgatorio, la indulgencia, el culto a los santos y a las reliquias, y el uso de las imágenes sagradas. Con ello concluyó el concilio. 199 obispos, siete abades y siete generales de órdenes religiosas suscribieron los numerosos decretos y las disposiciones para la reforma, antes de que fueran transmitidos al papa. El 26 de enero de 1564, Pío IV confirmó sin excepción todos los decretos y las disposiciones de reforma. A partir de ese momento, la aplicación de los decretos, determinante en los decenios siguientes, fue confiada a los pontífices, a los obispos y a toda la Iglesia.

«El concilio de Trento fue la respuesta del supremo magisterio eclesiástico a la Reforma protestante» (Jedin). No fue una respuesta nacida de la teología de controversia, sino una clara delimitación de la dogmática católica, expresada por el magisterio, una reflexión que brotaba del seno de la Iglesia, una auténtica reforma.

§ 46. La reforma católica

La aplicación de los decretos conciliares, que inmediatamente después de la clausura del concilio se impuso en todas partes, en los países y en las diócesis, empezó como una extraordinaria y tenaz lucha contra toda forma anticuada de abuso y dio origen a un proceso de desarrollo extremadamente complejo. El nuevo auge de la vida católica constituye una de las manifestaciones más impresionantes de la historia de la Iglesia. La resignación, que se había adueñado del pueblo católico de tal modo que parecía un ejército vencido y en retirada, dio paso lentamente a un espíritu renovado y a una autoconciencia que despertaba de nuevo. Las dolorosas heridas causadas en el periodo de la gran apostasía se fueron curando poco a poco; y quienes habían permanecido fieles se alegraban de nuevo por su fe. La Iglesia entró en la época de la «reforma católica» (Hubert Jedin) como un tiempo de autoconciencia eclesial del ideal de vida católico gracias a una renovación interior general.

1. El pontificado de Pío V

En el papado encontramos con Pío V (1566-1572), por primera vez después de varios siglos, la seriedad de la voluntad de renovación de la Iglesia reflejada de modo convincente y creíble en la *reformatio in capite*. Pío V debe su elección al cardenal de Milán Carlos Borromeo. Como buen dominico, mantuvo también en el trono de Pedro un tenor de vida ascético y supo unir admirablemente la mística comunión con Dios en la oración con el ferviente celo por la reforma. Pío V consideró que su misión más importante era la renovación interior de toda la Iglesia, según las directrices del concilio de Trento. En consecuencia, empezó reformando el colegio cardenalicio, que, completado con hombres de probada fe y de indudables virtudes morales, pudo dirigir con plena responsabilidad la obra de reforma eclesial. Amplió la congregación, ya instituida por su predecesor Pío IV, que tenía la misión de interpretar y aplicar los decretos del Tridentino. Después instituyó nuevas congregaciones, compuestas por cardenales, para la difusión y la conservación de la fe (*Propaganda fide*, 1568); a otra congregación se le encomendó la tarea de aconsejar a los obispos y los prelados de la Iglesia, pero también la de vigilar, lo cual, como se había puesto de manifiesto en la época de la gran apostasía, era urgentemente necesario. Ordenó que en toda la Iglesia se estableciera de inmediato la práctica de las visitas pastorales y de la celebración de los sínodos, que debían introducir en las diócesis

los decretos de la reforma tridentina. Para la formación de los eclesiásticos, Pío V publicó, siguiendo las recomendaciones del concilio, un *Catechismus Romanus* (1566), una nueva edición del *Breviarium Romanum* (1568) y un nuevo *Missale Romanum* (1570). Para el funcionamiento interno de la vida eclesiástica tuvo una gran importancia la renovación de la corte pontificia, realizada con rigurosa severidad, y la lucha contra los abusos simoníacos y de otro género practicados por los miembros de la curia. Por todo ello, Pío V es considerado con razón el gran pontífice de la reforma tridentina.

En la actividad política, en cambio, Pío V no supo estar a la altura de la difícil situación mundial: su comportamiento para con la reina Isabel I de Inglaterra, a la que excomulgó y declaró depuesta en 1570, aun cuando este acto no tenía ningún sentido porque hacía ya mucho tiempo que Isabel estaba fuera de la Iglesia, puede ser considerado torpe y no hizo más que provocar nuevas y terribles persecuciones contra los católicos ingleses. Igualmente infeliz fue su actitud hacia España y Francia. No obstante, consiguió que en Alemania el emperador y los Estados católicos aceptaran oficialmente, durante la dieta de Augsburgo de 1556, los decretos del concilio de Trento, que se realizaran efectivamente numerosas visitas pastorales en las diócesis (como sucedió en Colonia en 1569) y que se celebraran concilios provinciales. Pero su mayor triunfo fue la victoria naval conseguida en Lepanto contra los turcos (7 de octubre de 1571) por las tropas pontificias, españolas y venecianas, que el pontífice había conseguido reunir en la liga santa, capitaneadas por don Juan de Austria. Sus sucesores, Gregorio XIII (1572-1585), Sixto V (1585-1590) y los papas siguientes, continuaron su obra.

2. Obispos reformadores

El nuevo episcopado brilló pronto en las destacadas figuras de pastores como Matteo Giberti de Verona (1495-1543), Gabriele Paleotti (1522-1597), obispo de Bolonia, y, sobre todo, Carlos Borromeo (1538-1584), arzobispo de Milán. Carlos, que era sobrino del papa Pío IV (1559-1565) y con sólo veintiún años había sido nombrado cardenal, apoyó a su tío –cuya correspondencia diplomática llevaba– en la voluntad de reforma. Aun cuando no se puede afirmar con rigor, como a veces se ha sostenido, que él habría dado el impulso decisivo al último periodo del concilio tridentino, lo cierto es que como obispo aplicó con tanto vigor en su persona y en su diócesis los decretos de reforma de Trento, que puede ser considerado justamen-

te el modelo del nuevo obispo pastor tridentino. Ejerció un gran influjo también fuera de Milán, y sus disposiciones de reforma, que fueron reunidas en las *Acta Ecclesiae mediolanensis* (1582) y reimpresas varias veces, influyeron eficaz y decisivamente en toda la obra episcopal de reforma en Italia, Suiza y Alemania. Junto a él, hay que recordar sobre todo el ejemplo de san Francisco de Sales (1567-1622), obispo de Ginebra (1602-1622), pero que residía en Annecy, porque Ginebra se había convertido al calvinismo.

3. La reforma de las órdenes religiosas

Las antiguas órdenes religiosas, que se habían visto sacudidas con fuerza, interior y exteriormente, por la Reforma protestante, vivieron en profundidad los nuevos ideales de renovación religiosa, que se unían a las aspiraciones de reforma presentes desde el siglo XV –sobre todo en los benedictinos, los franciscanos, los dominicos y los agustinos–. Las órdenes reformadas y las nuevas fundaciones, a la sazón instituidas generalmente en la forma más articulada de compañías religiosas o de congregaciones con votos simples, unieron a la renovación de la vida interior y religiosa casi siempre el compromiso activo al servicio de la obra de reforma de la Iglesia, tanto en la actividad pastoral en medio del pueblo como en la formación del clero, tanto en la enseñanza como en la asistencia a los pobres y a los enfermos. Italia, España y después Francia fueron los centros principales de este nuevo florecimiento y de las nuevas actividades pastorales.

Felipe Neri (1515-1595), un hombre lleno de alegría y buen humor, fundador de la congregación del Oratorio (1552), fue el admirable apóstol de Roma que, con nuevos métodos pastorales, supo conducir milagrosamente a la ciudad renacentista hacia la renovación religiosa y moral. Felipe Neri fue amigo de Ignacio de Loyola y trabajó junto con él en la misma ciudad. Bajo el gobierno del sombrío y fanático Pablo IV (1555-1559), que parecía querer sofocar la alegría, Felipe tuvo que sufrir durante un tiempo, pero después continuó su obra con el apoyo y la protección del papa. Muchos miles de personas recuperaron gracias a él la salud del espíritu, del cuerpo y del alma. Precisamente un rasgo típico de la regeneración del catolicismo fue que se expresó artísticamente en las formas felizmente vitales del Barroco.

En España vivió Teresa de Jesús (1515-1582), que no sólo renovó, con su profunda mística y su inagotable caridad, la orden de las carmelitas, sino que también influyó decisivamente en el espíritu y

la espiritualidad de España y de Francia en el siglo XVII. Junto a ella hay que recordar al carmelita Juan de la Cruz (1542-1591). Angela Merici (1474-1540) fundó en 1535, en Brescia, la orden de las ursulinas, que fue aprobada en 1544 y transformada en 1582 en una congregación femenina para el cuidado de los enfermos y la educación de las niñas. De una piadosa asociación laica, fundada por Juan de Dios (1495-1550), surgió en 1572 la orden hospitalaria de san Juan de Dios, dedicada a la asistencia a los enfermos. Carlos Borromeo fundó, en 1578, una congregación de sacerdotes seculares: los oblatos. Camillo de Lellis (1550-1614) fundó, en 1584, los camilos para la asistencia a los enfermos graves y a los moribundos. Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal (1572-1641) dio vida, en 1610, a la orden de la Visitación de Santa María, gracias también al apoyo de Francisco de Sales († 1622) y, por este motivo, las monjas recibieron después el nombre de salesianas; su apostolado consistía en la asistencia a los enfermos y la educación de las niñas.

Pierre de Bérulle (1575-1629; cardenal desde 1627) fundó en Francia, en 1611, el Oratorio francés, que se dedicó particularmente a la formación del clero. El influjo de Bérulle sobre la espiritualidad francesa en el siglo XVII fue extraordinariamente grande. A él se remonta la fundación de la *École Française*, la cual cultivó una formación sacerdotal característica, que tiene sus raíces en una teología espiritual inspirada en el misterio de la encarnación de Cristo. Gracias a ella, Bérulle consiguió realizar una profunda renovación de la vida interior del clero francés, que imprimió su sello en toda la reforma católica en Francia. La *École Française* dio al clero francés una alta formación espiritual y una excelente cultura teológica. La formación de los teólogos en Francia fue confiada pronto a los oratorianos. Charles de Condren (1588-1641), superior general de los oratorianos, y Jean-Jacques Olier (1608-1657), párroco de Saint-Sulpice en París y fundador de la compañía de sacerdotes de San Sulpicio (los sulpicianos), siguieron cultivando el espíritu de Bérulle. El seminario de Saint-Sulpice en París fue, hasta principios del siglo XX, una de las más importantes instituciones de formación teológica en Francia, ejemplo y modelo para todos los seminarios franceses, y ejerció influencia en Inglaterra y en América. Debemos recordar aquí también a Jean Eudes (1601-1680), oratoriano hasta 1643, que fundó después su propia congregación de sacerdotes seculares e instituyó un seminario. También él fue uno de los grandes renovadores de la vida religiosa francesa en el siglo XVII.

La labor realizada para renovar la vida sacerdotal en Francia resultó muy fecunda. En los siglos XVII y XVIII, gracias al renovado espíritu eclesiástico-religioso, los sacerdotes se convirtieron en los verdaderos guías espirituales del pueblo cristiano. Los nuevos clérigos fueron también pastores solícitos, preocupados por todas las necesidades espirituales y materiales del pueblo. Como Eudes y los eudistas (= Congregación de Jesús y María), se dedicaron llenos de entusiasmo a la formación sacerdotal y también a las misiones populares. Vicente de Paúl (1581-1660), el gran santo cristiano del amor al prójimo, fundó junto con Louise de Marillac (1591-1660), en 1633, la asociación de las Hijas de la Caridad –llamadas después vicencianas–, dedicadas al cuidado de los pobres y los enfermos; esta asociación fue aprobada por el papa en 1668. Vicente fundó también una congregación de clérigos al servicio de las misiones entre el pueblo: los lazaristas (que reciben este nombre de su casa madre: el colegio Saint-Lazare, en París) o vicencianos, que debían ocuparse de la asistencia espiritual del pueblo sencillo.

A mediados del siglo XVII surgió la severa orden de los trapenses, fundada, después de 1644, por el abad cisterciense Armand Jean le Bouthillier de Rancé (1626-1700). En Nancy nació, en 1652, la institución de las hermanas borromeas, fundadas por Emanuel y Joseph Chauvenel (1620-1651) como «comunidad secular» para la atención a los enfermos abandonados y, por último, en 1681, surgió la congregación, fundada por Jean Baptiste de La Salle (1659-1719), de los Hermanos de las escuelas cristianas.

Tal abundancia de grandes santos fundadores, de órdenes y de obras caritativas y educativas atestigua el auténtico espíritu cristiano de la época. El nuevo despertar de vida católica, que muchos creían ya extinguida en el siglo XVI, causó este nuevo florecimiento.

No obstante, no hemos mencionado aún a la Compañía de Jesús, la orden más importante entre todas las surgidas en el siglo XVI, ni a su fundador, Ignacio de Loyola. A ellos dedicamos el siguiente apartado.

4. Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

Ignacio de Loyola (1491-1556) es juzgado a menudo de un modo equivocado, cuando se ve en él únicamente al gran estratega, el organizador de la Contrarreforma católica, conocedor de los hombres

y psicólogo. Pero antes que nada fue un profundo místico, orante y santo. Nacido en 1491 en la casa torre de Loyola en el País Vasco, recibió una típica educación cortesana (1506-1517) y se enroló como oficial, primero en la armada del virrey español de Navarra y después al servicio del emperador Carlos V. En el asedio de los franceses a Pamplona, en 1521, resultó gravemente herido en una pierna. Durante su larga convalecencia sufrió una gran transformación interior. La posterior peregrinación al santuario de la Madre de Dios de Montserrat completó su conversión. En la quietud de Manresa (marzo de 1522 – febrero de 1523), Ignacio vivió una transformación mística; a este tiempo se remonta la primera redacción de sus célebres *Ejercicios Espirituales* y la resolución de buscar, en adelante, sólo «la mayor gloria de Dios». «*Omnia ad maiorem Dei gloriam*» fue desde entonces su lema. Durante una peregrinación a Tierra Santa (junio de 1523 – enero de 1524), maduró en él el proyecto de llegar a ser sacerdote. A pesar de todas las dificultades, estudió latín en Barcelona (1524-1526) y superó los estudios filosóficos en Alcalá y en Salamanca (1526-1527), las numerosas persecuciones de la Inquisición española, que lo consideraba sospechoso de herejía, y los estudios teológicos en París (1528-1535). En esta ciudad vivió en el Collège Montaigu, donde también se habían formado Erasmo y Calvino.

En París reunió a su alrededor un círculo de amigos: Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Simón Rodríguez y Nicolás Bobadilla. Con ellos, Ignacio hizo en Montmartre, el 15 de agosto de 1534, voto de pobreza y de castidad, y añadió un tercer voto: el de ir a misionar en Tierra Santa o bien, si esto no resultaba posible antes de un año, el de ponerse a disposición del papa, sin condiciones, para servir a la Iglesia. Concluyó sus estudios parisinos con la obtención del título de *magister* en filosofía y en teología. Y como no pudo llevar a cabo el soñado viaje a Palestina, Ignacio, que entretanto había recibido la ordenación sacerdotal el 24 de junio de 1537, se dirigió a Roma con sus compañeros (1538). Durante estos años fue madurando la intención de fundar una orden, cuyos estatutos fueron aprobados por Pablo III el 27 de septiembre de 1540. Elegido por sus compañeros primer general de la Compañía, Ignacio se estableció desde ese momento en Roma, donde se dedicó por entero a su misión mientras la orden crecía rápidamente.

Hoy se reconoce comúnmente que Ignacio no tuvo como objetivo en modo alguno combatir con su fundación el protestantismo, sino que más bien quería servir sólo a Cristo en la Iglesia y trabajar en la renovación interior y en la profundización de la vida cristiana. No obstante, su pensamiento y su voluntad eran contrarios al protestantismo, sencillamente porque toda la actitud fundamental de Ignacio se oponía radicalmente a las ideas de Lutero y de los reformadores. Sólo hoy, cuando la publicación de las fuentes se halla casi ultimada, es posible emitir un juicio sobre él y su obra. Ignacio fue uno de los más grandes místicos de la Iglesia, pero su mística carecía de todo vestigio de sentimentalismo subjetivo. Se la ha llamado «mística del servicio» y tiene como fundamento el olvido de sí y la serena entrega a Cristo, el Señor. Para Ignacio, Cristo sigue viviendo en la Iglesia, y concretamente en la Iglesia de Roma. Lo humano, con su carga de pobreza y debilidad, pertenece a Jesucristo, Dios encarnado; él lo asumió para salvarlo. La *Ecclesia spiritualis* es irreal y, por eso mismo, no cristiana. Ignacio afirmó lo humano y quiso combatir sólo contra el pecado. Él estaba persuadido de que la Iglesia institucional se identificaba con Cristo, que continuaba viviendo en ella. Por eso no dudó ni un instante en ponerse a disposición de esta Iglesia, de un modo sereno, realista, sobrio y sin reservas. Su mirada estaba abierta al «mundo», que pertenece a Cristo. Es en el mundo donde se realiza el misterio de la salvación. Ignacio vivió en una «mística de la alegría del mundo» (Karl Rahner).

Y también se topó con la Iglesia institucional. Ya cuando era estudiante fue encarcelado por orden de la Inquisición. Se enfrentó duramente con el exaltado cardenal Carafa y, cuando éste fue elegido papa (Pablo IV, 1555-1559), empezó para él un tiempo difícil. No obstante, Ignacio no dudó nunca de la Iglesia, porque supo distinguir lo humano de lo divino, supo reconocerlo y estaba dispuesto a soportarlo. En esto se diferenció de los reformadores o, mejor dicho, fue verdaderamente contrario a ellos. Su pensamiento y su voluntad no podían dejar de reaccionar contra la Reforma protestante. Al subjetivismo y al espiritualismo de los reformadores, a la apelación de éstos a la conciencia individual, contrapuso Ignacio decididamente la unión a la Iglesia como máxima autoridad. Su obediencia a la Iglesia, que fue el centro mismo de su vida y de la de la Compañía, fue obediencia a Cristo. Su lealtad incondicional a la Santa Sede y al ministerio del vicario de Cristo era para él servir a Cristo.

Las normas que guiaron la actitud de Ignacio hacia la Iglesia fueron incorporadas por él en el libro de los *Ejercicios* y, a través de éste, se transmitieron a muchas personas. Las instrucciones o «Reglas para sentir con la Iglesia» contenidas en los *Ejercicios* caracterizaron el espíritu de la época postridentina. Todo aquello que los reformadores habían rechazado, porque chocaba con su espiritualismo, Ignacio enseñó a comprenderlo partiendo de una perspectiva encarnacional más profunda y a situarlo en un contexto más amplio: la confesión, la recepción de los sacramentos, la celebración de la misa, los votos religiosos, el culto a los santos, las peregrinaciones, las indulgencias, las ceremonias litúrgicas, los ayunos y la abstinencia, las imágenes y los ornamentos de la Iglesia, etc. No se debe hablar única y continuamente de la sola fe (*sola fide*), observaba Ignacio, sino mantener también las obras buenas, porque de lo contrario el pueblo se volverá tibio y perezoso. Ni se debe afirmar siempre que la sola gracia (*sola gratia*) lo obra todo, porque «ello producirá el veneno que anulará la libertad». Y tampoco habrá que llamar siempre la atención sólo sobre la predestinación, porque, si bien es verdad que existe una elección por la gracia de Dios, sin la que nadie puede salvarse, también hay que subrayar la necesidad de que el ser humano colabore con la gracia. Por lo demás, en lo relativo a esta y a todas las demás cuestiones sobre la salvación, vale lo que enseña la Iglesia jerárquica. Nadie tiene derecho a interpretar la Sagrada Escritura según su opinión personal y subjetiva (*sola Scriptura*), sino que corresponde al supremo magisterio eclesiástico interpretarla de modo auténtico.

Ignacio hizo hincapié una y otra vez en la antigua doctrina católica de la colaboración entre Dios y el hombre, entre gracia y naturaleza. «Ora como si todo dependiese sólo de Dios; pero actúa como si todo dependiese de ti, si quieres salvarte». Ignacio no quería una restauración de la situación religiosa existente antes de la Reforma, sino una revitalización y una renovación a partir de un sano espíritu religioso y eclesial. Él no esperaba nada de la lucha contra los errores y los vicios. En ningún pasaje de sus escritos hace referencia a los reformadores ni se enfrenta a los herejes. Su objetivo era conducir a los hombres al recto camino por medio del amor y de la formación, y salvar sus almas.

En un tiempo sorprendentemente breve, sus seguidores difundieron este nuevo espíritu e hicieron posible que muchos católicos recuperaran la alegría. Nada refleja esta alegría de un modo tan im-

presionante como el nuevo movimiento artístico de la época, el Barroco. Se ha dicho que éste es el estilo jesuítico; en realidad, no es sólo una corriente artística, sino también la expresión de un nuevo sentimiento de la vida religiosa y eclesial. En los colores y en las formas, el Barroco expresa toda la nueva vida religiosa, desbordante con inagotable plenitud creativa. Pronto el Barroco adornó los templos católicos, especialmente los jesuíticos, transmitiendo su gozosa conmoción interior y exterior al pueblo que se reunía en ellos para las celebraciones litúrgicas. Al cabo de pocos años se vio de nuevo cómo las gozosas procesiones recorrían las ciudades con todo su suntuoso despliegue barroco; cómo se reanudaban las celebraciones de las antiguas fiestas y cómo se recuperaban las costumbres católicas.

En todo ello desempeñaron un papel muy importante los jesuitas. Al morir Ignacio (1556), la orden contaba ya aproximadamente 1.000 miembros; apenas veinte años después eran unos 4.000; hacia 1600 eran 8.520 y a finales del siglo XVII llegaban a 20.000. El enérgico centralismo de la orden hizo de sus miembros un instrumento extremadamente eficaz, dispuesto a servir a la renovación de la Iglesia. El gran número de los santos jesuitas atestigua su fuerza religiosa interior. Debemos recordar aquí a Pedro Canisio (1521-1597), el primer jesuita alemán (desde 1543) y el «segundo apóstol de Alemania»; Francisco Javier (1506-1552), el gran misionero de la India y del Japón; Francisco de Borja, el tercer general de la orden (1510-1572); Luis Gonzaga (1568-1591) y Roberto Belarmino (1542-1621).

§ 47. El espíritu de la Contrarreforma

1. Confesionalización

En todas las épocas había habido herejes en la Iglesia, pero su número había sido por lo general reducido. Eran considerados miembros extraviados de la propia Iglesia, por lo que se había podido proceder contra ellos con penas eclesiásticas y, en efecto, eso era lo que se había hecho. Con la Reforma, la situación cambió por completo. La novedad estaba en el hecho de que se constituyeron entonces nuevas corporaciones religioso-eclesiásticas, cuyos miembros no podían ser considerados ya como individuos desobedientes y extraviados pero pertenecientes a la única gran Iglesia, sino que debían ser valorados como seguidores independientes de otra confesión. En 1555, los lu-

teranos habían sido reconocidos oficialmente en Augsburgo como una comunidad de fe y una Iglesia organizada. Aun cuando los calvinistas, los anabaptistas y los miembros de otras confesiones fueron excluidos, ya no se podía seguir ignorándolos. La cuestión decisiva era: ¿cómo hay que comportarse en principio frente a los seguidores de otra confesión?

«La constitución de tipos de Iglesia confesionalmente diferentes forma parte de los acontecimientos más importantes de la historia europea de los siglos XVI y XVII» (Ernst Walter Zeeden). Junto a los factores teológicos y eclesiásticos intervinieron también, en gran medida, intereses políticos, jurídicos e incluso económicos. Ya antes de la Reforma se habían desarrollado las Iglesias territoriales que pronto, en el ámbito luterano, pasaron a ser completamente autónomas. Se mezclaron intereses eclesiásticos, religiosos, dinásticos y políticos, y en un momento que se puede datar a más tardar en 1555, la adhesión a la Reforma protestante dejó de ser libremente elegida por los súbditos. Sólo el príncipe podía decidir sobre la fe del territorio sujeto a él.

Los habitantes del Palatinado electoral se vieron obligados a cambiar de confesión seis veces: el príncipe elector Luis V (1508-1544) había asumido, en la cuestión religiosa, una posición mediadora, de inspiración erasmiana. Federico II (1544-1556) introdujo la Reforma protestante y Ottheinrich (1556-1559) expulsó a todos los párrocos católicos, para sustituirlos por otros luteranos. Federico III (1559-1576) introdujo el calvinismo, expulsó a todos los pastores luteranos y, en 1563, aprobó la entrada en vigor del *Catecismo de Heidelberg* calvinista en su principado. Luis VI (1576-1583) restituyó el Palatinado a la confesión luterana y expulsó con gran severidad a los pastores calvinistas. Federico IV (1583-1610) introdujo de nuevo el calvinismo recurriendo a la violencia. Después de un tira y afloja lleno de vicisitudes durante la guerra de los treinta años, bajo los electores del Palatinado-Neuburg –Philipp Wilhelm (1685-1690) y Johann Wilhelm (1690-1716)– volvió a entrar en el principado la confesión católica, pero sin que las otras confesiones fueran suprimidas.

Parece evidente que en estas circunstancias también la llamada Contrarreforma tenía que emprender caminos eclesiástico-políticos. Desde que la paz religiosa de Augsburgo (1555) había concedido a los príncipes alemanes el derecho de imponer la religión en su territorio, la Iglesia católica en Alemania pasó a depender totalmente del modo en que ella misma lograra llenar del espíritu de la renovación católica las pocas casas principescas alemanas que permanecían fie-

les a Roma (Habsburgo, Wittelsbach y, desde 1613, también el Palatinado-Neuburg) y fuera capaz de ponerlas al servicio del mantenimiento y la difusión de la Iglesia en Alemania. Los jesuitas y los capuchinos, como preceptores, confesores y consejeros de príncipes, realizaron una valiosa tarea de construcción, no sólo en las cortes principescas alemanas, sino también en París, en Madrid y en los principados italianos. Las combinaciones eclesiástico-políticas tuvieron un papel cada vez más determinante, no sólo en las uniones matrimoniales de las casas principescas, sino también en la concesión de obispados y de abadías, e hicieron que, al final, se pasara por alto la acumulación de los obispados en una única mano, a pesar de la rotunda desaprobación del concilio de Trento. En efecto, si se quería proteger a los obispados de los príncipes católicos de la continua intromisión de los vecinos protestantes, era necesario reforzar su posición política y militar. Ahora bien, esto sólo se podía conseguir mediante una sólida asociación y unión a una de las casas principescas más poderosas. Así, por ejemplo, cuando se corrió el peligro de perder Colonia por la defección de su arzobispo Johann Gebhard Truchsess von Waldburg en 1582/1583, Roma no dudó en asignar el arzobispado, después de arrebatárselo a Johann Gebhard con la ayuda bávara, a Ernesto, príncipe de Baviera, el cual reunió en sus manos, además del arzobispado de Colonia, otros cuatro obispados de Alemania occidental (Lieja, Münster, Paderborn e Hildesheim). Durante casi doscientos años, los príncipes bávaros gobernaron y protegieron todo el territorio de Alemania noroccidental como arzobispos de Colonia en unión personal con los otros obispados. Las necesidades de la época fueron tantas que a veces hubo incluso que pasar por alto graves debilidades morales de estos príncipes, ya que estaba en juego la existencia o el aniquilamiento de la Iglesia en Alemania. Éste fue el espíritu de la Contrarreforma.

2. El papel de la Inquisición

La congregación pontificia que velaba sobre el mantenimiento de la pureza de la fe y de las costumbres, llamada también *Sanctum Officium*, volvió a funcionar después de ser reorganizada por Pablo III (bula *Licet ab initio*, 1542), y durante el pontificado de Pablo IV (1555-1559) intensificó su siniestra actividad e investigó incluso a algunos cardenales: Jacopo Sadoleto, Reginald Pole y Giovanni Morone, sospechosos de herejía, fueron acusados y perseguidos; Morone languideció durante dos años (1557-1559) en las cárceles de la Inquisición.

Ignacio se estremecía ante Pablo IV. La Inquisición se ensañó sobre todo donde reinaban los españoles. Los valdenses sufrieron persecuciones sanguinarias en Calabria en junio de 1561. Con todo, hay que distinguir la Inquisición española de la pontificia. Aquélla fue una institución estatal, creada en 1481, por medio de la cual la España cristiana quiso protegerse en su lucha contra los moros musulmanes. Muchos judíos y moros se habían convertido al cristianismo sólo aparentemente, después de haber sido obligados a bautizarse. Como eran considerados desleales en lo político y vistos a menudo como espías clandestinos, se procedió contra ellos como contra reos de alta traición. Las ejecuciones capitales, denominadas «autos de fe» (= *actus fidei generalis*; en portugués: *auto da fé*), tenían lugar en el marco de un imponente ceremonial con finalidad intimidatorio. Es difícil poder valorar en qué medida intervinieron en ellas intereses religiosos o políticos, económicos o humanos. Asimismo, es imposible decir cuántas personas cayeron víctimas de la Inquisición.

En Alemania, las persecuciones se dirigieron principalmente contra los anabaptistas, y también en este caso resulta evidente el trasfondo político. Sobre todo después de los excesos de Münster (1534-1535), los anabaptistas eran considerados perturbadores de la paz y revolucionarios sociales. En la ciudad católica imperial de Colonia, que durante siglos tuvo mala fama por su particular hostilidad hacia los herejes, entre 1529 y 1618 fueron arrestados aproximadamente 170 anabaptistas, pero casi todos fueron expulsados de la ciudad o sufrieron una breve encarcelación; sólo nueve de ellos fueron ajusticiados: cuatro en 1534-1535 y los otros cinco entre 1558 y 1565; en ambos casos parece evidente que la condena estuvo determinada sobre todo por motivos políticos y bélicos. En los países protestantes, la persecución contra los anabaptistas fue más dura y el número de las ejecuciones capitales más elevado.

3. La caza de brujas

La credulidad en la brujería y los procesos contra las brujas desacreditan a la Inquisición más aún que las persecuciones contra los herejes. Hoy carecemos de todas las posibilidades de comparación para estas neurosis de masas y la siniestra relación que las unía a la religión y a los procesos inquisitoriales. Católicos y protestantes no se diferenciaron al perseguir y condenar a las brujas a la hoguera; por el contrario, se estimularon mutuamente, ya que unos no querían dejarse superar por otros en la persecución de aquellos demonios

imaginarios. Desde la publicación del *Martillo de brujas* (1487), escrito por el inquisidor dominico Heinrich Institoris (Kramer; *ca.* 1430-1505), la credulidad en la existencia de las brujas se propagó muy rápidamente. También Lutero, Calvino y los otros reformadores creían en las brujas y combatieron contra ellas con el fuego y la muerte. Entre 1590 y 1630, esta superstición alcanzó su punto más alto y no empezó a disminuir hasta el siglo XVIII, la centuria en que desapareció por completo (las últimas quemas de brujas tuvieron lugar en Kempten [1775], en Glarus [1782] y en Posen [1793]). Ninguna edad ni clase social se libró del proceso. Se formaron verdaderos centros de superstición, principalmente en las regiones montañosas. La credulidad se difundió, con intensidad variable, en muchos países, entre ellos Saboya, Suiza, el Tirol, Lorena y Escocia. Los principales focos de persecución contra las brujas fueron la corte francesa (1400), Arras (1461), Inglaterra (después de 1576), Mainfranken (1623-1630), Escocia, Escandinavia y América del Norte (1645-1693).

Los primeros adversarios de la creencia en las brujas fueron el erasmiano Johannes Weyer (1515/1516-1588), un médico del Bajo Rin que vivía en la corte del duque Wilhelm von Jülich-Kleve, y los jesuitas Adam Tanner (1572-1632) y sobre todo Friedrich von Spee (1591-1635), que escribió en 1630-1631, en Paderborn, su célebre obra *Cautio criminalis* («Prudencia en los procesos criminales»). Faltó poco para que Spee pagara con la condena a la hoguera su valerosa intervención a favor de la inocencia de las brujas y contra el absurdo y delictivo modo de instruir los procesos.

La Iglesia en la época barroca (1650-1789)

§ 48. La nueva época misionera de la Iglesia

La Iglesia ha recibido expresamente de su Señor el mandato misionero (Jn 17,18; 20,21; Mt 28,18; Lc 24,47; Hch 1,8). El carácter cristiano de una época debe ser valorado sobre todo por el modo y la intensidad con que ella ha tenido conciencia de este deber esencial y lo ha realizado. Porque es en la misión donde la Iglesia, como institución divina de salvación y encarnación incesante de Cristo, encuentra su perfecta realización. Es «católica» dentro porque proclama integralmente, en su originaria pureza y contra toda limitación sectaria y herética, el mensaje de salvación, y lo es hacia fuera mediante la transmisión de este mensaje a todos los pueblos y a todas las razas de la tierra.

1. Misión y difusión del cristianismo hasta los inicios de la Edad Moderna

La Iglesia corrió con frecuencia el peligro de identificarse y de adaptarse al ambiente cultural con el que se había familiarizado. Ya los *Hechos de los Apóstoles* atestiguan la intensa emoción que había sobrecogido a toda la Iglesia primitiva cuando se debatió acerca de si el cristianismo debería pasar del judaísmo al paganismo. Durante algún tiempo, antes de que el joven cristianismo se liberara totalmente del judaísmo y se arraigara en el mundo helenístico y romano, los judeo-cristianos creyeron que debían tener a los paganos convertidos al cristianismo bajo su tutela y limitar las formas de pensamiento y de vida de los neoconversos. Las mismas tensiones y dificultades se presentaron más tarde, cuando la antigüedad cristiana llegó a su fin, durante la transición del mundo cultural grecorromano al germánico-medieval, y tuvieron que transcurrir varios siglos antes de que el cristianismo encontrara en la nueva cultura su plena encarnación. En particular, la Alta y la Baja Edad Media fueron épocas de intensa actividad misionera, y gracias a ella toda Europa se hizo cristiana. No obstante, mientras que durante toda la antigüedad el Mediterráneo había vinculado en una gran unidad cultural a los pueblos limítrofes de África, Asia y Europa, en el siglo VII el islam se alzó como una barrera entre Europa y Asia/África. En los países islámicos de Asia menor y del norte de África sobrevivieron sólo unos

pequeños centros de vida cristiana. Bizancio pudo mantener su posición con muchas dificultades. La esfera de influencia del cristianismo se redujo esencialmente a Europa y, cuando también ésta se dividió por el cisma griego de 1054 y surgieron el cristianismo occidental y el oriental, la Iglesia católica romana quedó limitada sólo a Occidente. Las cruzadas intentaron derribar la barrera islámica con el poder militar. Pero estas tentativas fracasaron. También resultó inútil el desafortunado intento de introducir de nuevo por la fuerza a la cristiandad oriental y Bizancio dentro de la comunidad occidental (1204); el imperio latino de Oriente (1204-1261) constituyó una lamentable involución histórica. La conquista de Constantinopla (1453) por los turcos estrechó aún más el cerco alrededor del Occidente cristiano.

El último paso en el camino hacia el empobrecimiento y el estrechamiento de la Iglesia occidental lo dio la Reforma protestante del siglo XVI. Después de haber perdido la mayor parte de los países nórdicos, la Iglesia católica se vio reducida esencialmente al sur de Europa. Italia y España constituyeron durante mucho tiempo sus últimos baluartes en la Europa cristiana. La universalidad de la Iglesia estaba muy mutilada.

2. La época de los grandes descubrimientos

Se puede considerar una disposición providencial de Dios el hecho de que, precisamente en aquel tiempo, en la época de los grandes descubrimientos geográficos, se le confiaran a la Iglesia nuevas tareas misioneras en tierras de ultramar. Desde mediados del siglo XV, los españoles y los portugueses habían dirigido sus naves hacia el sur y el oeste. Los portugueses, navegando a lo largo de la costa occidental de África, alcanzaron en 1486 el Cabo de Buena Esperanza. En 1498, Vasco da Gama (1460-1524) siguió la costa africana con intención de llegar a la India. En 1500, el portugués Pedro Álvares Cabral descubrió Brasil. En todas partes florecieron colonias portuguesas: a lo largo de las costas de las Indias Orientales, en África y en Brasil (1505-1515). Bajo bandera portuguesa, Fernando de Magallanes guió la primera circunnavegación del mundo entre 1519 y 1522. En 1516, algunos comerciantes portugueses penetraron en China, donde se establecieron –no como conquistadores, sino en calidad de pacíficos comerciantes– primero en Cantón y, después, gracias a una autorización formal del gobierno chino, fundaron en 1567 la colo-

nia de Macao. Otros navegantes portugueses llegaron en 1542-1543 hasta al Japón.

También las expediciones de los españoles se vieron coronadas por grandes éxitos. El genovés Cristóbal Colón (1451-1506), al servicio del rey de España, descubrió en 1492 las islas del archipiélago centroamericano, que él llamó Indias Occidentales, pues creía que su circunnavegación lo había llevado hasta la India. La conquista de México por Fernando Cortés se prolongó hasta 1521; en 1520 siguió el descubrimiento y la conquista de Chile; en 1525, la de Argentina y, en 1532, la del Perú. En el reino del emperador Carlos V no se ponía nunca el sol.

La cuestión religiosa desempeñó un papel importante en todos estos descubrimientos. Además del afán de heroísmo y el entusiasmo por la aventura, y junto a los intereses económicos, políticos y militares, en el origen de estas empresas estaba también, como un motivo de estímulo principal, el celo misionero. Incluso los más rudos entre los conquistadores sintieron el imperativo interior de difundir la religión cristiana entre los pueblos vencidos. Es cierto que sus métodos fueron con frecuencia peligrosos, humillantes y crueles. Al mismo tiempo que conquistaban nuevas regiones, querían extirpar de ellas el paganismo e imponer por la fuerza la fe cristiana, y siempre llevaban misioneros consigo.

Esta estrecha colaboración entre misioneros y conquistadores no hizo bien a la misión, y es la culpable de que en los países transoceánicos no se produjera una fusión orgánica del cristianismo con los pueblos y las culturas indígenas. Por ello, la misión sólo pudo penetrar donde se había asegurado ya la dominación colonial española y portuguesa, y donde las religiones indígenas no pudieron oponer una fuerte resistencia, como sucedió en Centroamérica y en América del Sur. Por el contrario, en la India, en China y en el Japón, países con civilizaciones antiguas, el cristianismo apenas pudo echar raíces.

Los españoles y los portugueses mantenían aún la concepción unitaria político-religiosa de la Edad Media. Su política colonial y las conversiones, impuestas con el uso de la fuerza, hicieron que a los ojos de los indígenas el cristianismo apareciera como la religión del explotador y del opresor. Este reproche ha sido un pesado lastre para la actividad misionera cristiana hasta nuestros días. Hasta qué punto la acusación estaba entonces justificada lo demuestra la larga lucha, sostenida durante decenios por el misionero dominico Bar-

tolomé de Las Casas (1484-1566), en pro de un trato más humano a los indios y de la introducción de un método misionero pacífico. Pero no fue el único evangelizador que sintió y rechazó la injusticia del uso de la violencia. La vida y la obra de Pedro Claver (1580-1654), el misionero de los negros y de los esclavos, fue una continua y gran acusación contra los métodos violentos.

3. La misión en la India y en China. La controversia sobre los ritos

También el gran misionero jesuita Francisco Javier (1506-1552) partió en una expedición portuguesa para evangelizar en la India y en el Japón. Como legado pontificio desembarcó, por encargo del rey portugués Juan III, en 1542 en Goa, desarrolló con gran éxito su actividad misionera en la península de Macao (1545-1547) y en 1549 llegó al Japón, recientemente descubierto. Durante el viaje hacia China, Francisco Javier murió, en 1552, en la isla de Sancián. Desde entonces, los jesuitas empezaron a extender sus misiones de modo sistemático y trataron sobre todo de poner fin a la estrechez de miras de los métodos misioneros portugueses. El jesuita Roberto de' Nobili (1577-1656) introdujo el llamado método de «adaptación», intentando seriamente, por primera vez, amoldarse totalmente al modo de vivir y de pensar de la población india. Desde 1605 vivió como un brahmán en Madura (en el sur de la India), llevó una existencia llena de renuncias como la de un penitente hindú y se aisló de todos los europeos, incluso de sus hermanos. Quiso ser hindú con los hindúes. De' Nobili había comprendido que la aversión hacia los portugueses y la conexión espiritual que existía entre teología cristiana y espíritu occidental constituían un gran obstáculo para la misión cristiana. Aprendió el sánscrito, la lengua religiosa de los indios, y en su predicación se refería a los libros sagrados de los hindúes. Más aún, introdujo el evangelio de Cristo en el mundo conceptual religioso de la India como un quinto Veda. Algo semejante habían hecho, en otros tiempos, Pablo y los apologistas cristianos en el marco del conflicto con el helenismo. El método de De' Nobili tuvo éxito. Ya en 1609 pudo erigir una iglesia cristiana para los brahmanes bautizados por él. Permitió a los neófitos mantener todas sus costumbres hindúes, siempre y cuando no fueran abiertamente paganas. Incluso en la liturgia y en la vida comunitaria adoptó ritos hindúes; permitió llevar el cordón de los brahmanes y el *kudumi*; autorizó el uso de la madera de sándalo y la práctica de múltiples ablu-

ciones, y mostró siempre la máxima tolerancia hacia todos los ritos religiosos indígenas. Otros misioneros jesuitas empezaron pronto a trabajar en medio de las castas inferiores. Hacia 1650, en Madura había ya 40.000 cristianos. El papa Gregorio XV autorizó en 1623 los nuevos métodos misioneros y admitió, si bien con reservas, los ritos de los brahmanes. Pero después, a finales del siglo XVII, estalló la disputa sobre la licitud de este método de adaptación (la llamada «controversia sobre los ritos») que condujo, después de largos y desagradables conflictos, a la condena, en 1742, de los «ritos malabares» por parte de Benedicto XIV (bula *Ex quo singulari*). Con ello quedó sellado el destino de la misión india; desde aquel momento, el cristianismo no encontró en la India un terreno donde echar raíces.

Un destino semejante tuvo la misión de los jesuitas en China, donde Matteo Ricci (1552-1610) introdujo el método de adaptación y obtuvo un éxito extraordinario. Vivió desde 1600 en la corte imperial de Pekín como astrónomo y matemático, y predicó el cristianismo abiertamente, como amigo y consejero del emperador. A su muerte, había más de dos mil cristianos en la clase dominante china. Uno de sus hermanos jesuitas, Adam Schall von Bell (1592-1666), fue elevado incluso a la dignidad de mandarín y en 1645 se convirtió en «director de la institución imperial para la astronomía». En 1650 erigió una iglesia pública en Pekín y obtuvo la libertad de culto para el cristianismo en todo el imperio (1657). A su muerte había en China casi 270.000 cristianos. El edicto imperial de tolerancia de 1692 premió los méritos adquiridos por los jesuitas en China y en la casa imperial. Se estaba desarrollando ya una Iglesia china independiente que suscitaba las mejores esperanzas. Mas precisamente entonces tuvo lugar la catástrofe y la misión cristiana en China fracasó, pero no por las persecuciones externas, sino debido a la controversia dentro de la Iglesia por el método de adaptación. ¿Qué sucedió en realidad?

Ya Ricci había usado conscientemente, en su predicación cristiana, las imágenes de Dios que solían emplear los chinos. Comprendió que no debía presentar la fe cristiana como algo absolutamente nuevo y que no debía hablar a los chinos como si hasta ese momento hubieran vivido sin conocer y honrar a Dios. Ricci prefirió dirigirse a ellos afirmando que siempre habían sido devotos y mostrándoles que la fe cristiana constituía sencillamente el punto más alto y perfecto del conocimiento de Dios. El «Señor del Cielo» que ellos habían venerado hasta entonces era Cristo. La revelación cristiana les

enseñaría a comprenderlo mejor. Por ello, siempre y cuando se excluyera toda sospecha de idolatría, toleró como manifestaciones de tradición civil la veneración de Confucio y el culto a los antepasados. Todos los valores naturales de la cultura china debían mantener sus derechos en el cristianismo.

¿Se puede acusar a Ricci de haber ido demasiado lejos? Ésta era la opinión de los misioneros dominicos y franciscanos, que trabajaban en China desde la década de 1630 y que acusaron a Ricci y a los jesuitas residentes en Roma. Inocencio X prohibió en 1645 esta adaptación, pero Alejandro VII mitigó en parte la prohibición en 1656. Mezquinas rivalidades entre órdenes recrudecieron los enfrentamientos y por influencia del jansenismo, que tanto había calumniado la moral jesuítica, Roma se volvió más escrupulosa. Un año después del edicto de tolerancia, promulgado por el emperador Kangxi en 1692, Roma condenó de nuevo la adaptación sin paliativos. Aun cuando los jesuitas mostraron las recomendaciones y los dictámenes del emperador, que intervino personalmente en favor los misioneros, la prohibición se mantuvo y fue renovada en 1704 por Clemente XI. El envío del legado pontificio Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) a China, en 1707, y su infeliz comportamiento en la corte imperial determinaron la ruptura definitiva de las relaciones entre la Iglesia y el emperador Kangxi. Tournon murió en 1710 en una prisión china. El emperador prohibió la predicación de la religión cristiana si adoptaba formas diferentes de las de la adaptación practicada por los jesuitas. Al nuevo delegado apostólico Carlo Mezzabarba (1685-1741) le dirigió violentos reproches: «Has destruido tu religión, has destinado a la miseria a los europeos que viven aquí y has ultrajado el buen nombre de quienes han muerto hace tiempo». En 1723, Inocencio XIII mitigó de nuevo la prohibición, pero Benedicto XIV prohibió con una bula en 1742 toda forma de adaptación. Esta victoria de un europeísmo de miras estrechas dio el golpe de gracia a la misión en Asia oriental. Acto seguido se iniciaron las terribles persecuciones contra los cristianos chinos. Hay que esperar hasta el siglo XX para que los misioneros cristianos puedan volver a China. Pío XI (1939) y Pío XII (1940) revocaron la prohibición de los ritos chinos para la cristiandad china. Pero en la nueva China, bajo la esfera de influencia del comunismo, las tradiciones y los ritos antiguos ya no tenían ninguna importancia.

§ 49. Del Barroco a la Ilustración

Tras el periodo de la separación, que había llevado a la división religiosa, se abrió después del concilio tridentino, con la reforma católica, una nueva época de más fuerte concentración en la Iglesia. Para el papado, la Reforma significó al mismo tiempo una crisis y un giro histórico. La sede de Pedro salió del concilio de Trento fortalecida y renovada por esta dura prueba. Al poner expresamente en manos del papa la continuación de la obra de reforma después del concilio, los padres conciliares no sólo reconocieron su posición rectora, sino que también le dieron la posibilidad de influir más intensamente sobre la vida de toda la Iglesia. A partir de aquel momento, la curia intervino en la vida interna de los países y de las diócesis para reformar, controlar e inspeccionar en una medida mucho mayor que hasta entonces. El poder de jurisdicción del papa creció dentro y fuera de la Iglesia. La reorganización de las quince congregaciones cardenalicias, establecida por Sixto V (1585-1590), a cada una de las cuales se le confiaron específicas tareas administrativas, y la institución de nunciaturas estables en los puntos neurálgicos de la vida eclesiástica –cuyos responsables, los nuncios, estaban dotados de plenos poderes–, contribuyeron notablemente a la consolidación del centralismo eclesiástico.

Esta concentración de fuerzas fue absolutamente necesaria, saludable y fecunda mientras duró el proceso de reorganización y renovación eclesiástica. Pero tenía que encontrar una resistencia cada vez mayor tan pronto como se hubiera realizado la restauración de la vida eclesial, porque a partir de ese momento los obispos y los príncipes de la Iglesia consideraron el apoyo del papa no ya como una ayuda, sino más bien como una tutela y una coerción.

1. Corrientes eclesiales contrarias al centralismo de la curia

Desde el siglo XVII empezaron a manifestarse las fuerzas de oposición que existían dentro de la Iglesia; y no es casual que los impulsos decisivos se originaran en Francia. Este país experimentó en este periodo una prodigiosa renovación espiritual que influyó en todos los estratos de la población. La vida eclesial y religiosa tuvo un gran desarrollo y, al mismo tiempo, aparecieron el nacionalismo y el absolutismo. Francia encontró su gloriosa personificación en Luis XIV

(1661-1715), el «Rey Sol». Y, habida cuenta de la fortísima orientación absolutista de Luis XI, es fácil comprender que Francia no podía ver con buenos ojos el centralismo de Roma.

a) El *galicanismo* reivindicó los derechos de la *Ecclesia gallicana*, que limitaban sensiblemente el primado pontificio. El rey francés –así escribió Pierre Pithou (1539-1596) en su importante obra *Les libertés de l'église gallicane* (1594)– tiene autoridad para convocar concilios nacionales independientes, para abolir la jurisdicción de los nuncios pontificios en Francia, para apelar a un concilio ecuménico también contra la voluntad del papa y para hacer depender la validez de los decretos pontificios de su aprobación (*placet*). Los poderosos ministros franceses, los cardenales Armand-Jean Richelieu (1585-1642) y Jules Mazarin (1602-1661), encarnaron estas ideas y pronto Francia se encontró al borde de un cisma. La situación se vio agravada por los sentimientos jansenistas y antirromanos. Las tendencias hostiles a Roma y favorables a la Iglesia nacional alcanzaron su apogeo bajo el gobierno absolutista de Luis XIV. El parlamento de París había obligado ya en 1663 a la Facultad de Teología a reconocer las teorías galicanas, según las cuales el concilio estaba por encima del papa (conciliarismo) y las decisiones autoritativas del pontífice en cuestiones doctrinales (*ex cathedra*) no eran infalibles. En 1682 se proclamaron solemnemente los «Cuatro artículos galicanos» en nombre del clero francés. Aun cuando Luis XIV los revocó en 1693 por las protestas del papa, en la práctica se mantuvieron y siguieron vigentes en Francia hasta el siglo XIX. No fueron derogados hasta la celebración del concilio Vaticano I, donde se definió el dogma de la infalibilidad del papa. El absolutismo del Estado se entrometió sin el mínimo reparo en las cuestiones eclesiásticas. A él se debe la limitación de los derechos del papa en Francia y el galicanismo estuvo a su servicio.

b) El *jansenismo* fue un peligroso error doctrinal que, bajo la apariencia de una devoción más profunda y un severo rigorismo, introdujo en la teología y en la piedad católicas una interpretación exagerada y unilateral de las teorías agustinianas del pecado original y de la gracia, con algunas influencias calvinistas. En el jansenismo tuvo cabida también la teoría de la predestinación calvinista, pero reves-

tida con ropaje católico. El fundador de este movimiento fue el obispo belga Cornelio Jansenio el Joven (1585-1638). Algunas frases de su libro *Augustinus* (1640) fueron condenadas por Inocencio X (1644-1655), a instancias de los jesuitas romanos, en la bula *Cum occasione* (1653). La controversia teológica versaba sobre la validez de las frases en cuestión y de la condena por parte del pontífice. El centro del jansenismo fue el convento cisterciense de Port-Royal, cerca de Versalles, donde las devotas monjas, bajo su abadesa Angélique Arnauld (1591-1661), llevaban una vida santa que ejerció una extraordinaria fuerza de atracción. Alrededor de este convento se formó un grupo de eruditos, teólogos y laicos, al que pertenecieron Antoine Arnauld (1612-1694) y Blaise Pascal (1623-1662). Ellos reprochaban a los jesuitas un presunto laxismo en materia de teología moral y ponían condiciones tan rígidas en relación con la práctica de los sacramentos, que la mayoría de fieles no podían recibir la santa comunión. Las prolongadas controversias con Roma empujaron a los jansenistas a una enconada oposición contra el papado, los llevaron a adherirse a las tesis del galicanismo y del episcopalismo y los involucraron en conflictos políticos. La lucha alcanzó su punto máximo hacia 1700, debido a la actividad de Pasquier Quesnel (1634-1719). Luis XIV lo desterró de Francia (1710) e hizo demoler Port-Royal. Con la bula *Unigenitus* (1713), Clemente XI (1700-1721) condenó 101 proposiciones jansenistas tomadas del libro de Quesnel *Réflexions morales* (1693). En 1720, la bula fue registrada en Francia como ley del Estado y, como consecuencia, el jansenismo perdió influencia. Los jansenistas emigraron a Holanda, donde fundaron una Iglesia cismática, con una jerarquía propia.

c) *Episcopalismo.* También eran muchos los obispos interesados en limitar los poderes del papa en las diócesis. Los defensores del «episcopalismo» contraponían al centralismo romano la autosuficiencia de su ministerio episcopal. En Alemania se produjo ya en el siglo XVII una difícil crisis, que amenazó con precipitar a la Iglesia alemana en un cisma. En el siglo XVIII, las ideas episcopalistas, respaldadas con principios del conciliarismo y del galicanismo, fueron expuestas por el obispo sufragáneo de Tréveris, Johann Nikolaus von Hontheim (1701-1790), en el libro *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (1763), publicado bajo el pseudónimo «Justinus Febronius». A su juicio, al papado le correspondía sólo un

poder de dirección muy limitado. La monarquía pontificia debía ser reemplazada en la Iglesia por una pluralidad de Iglesias nacionales autónomas, que se habían de reunir en el concilio ecuménico, máximo órgano eclesiástico. Estas ideas, llamadas «febronianismo», se propagaron rápidamente. Los arzobispos alemanes de Colonia, Maguncia, Tréveris y Salzburgo se unieron en la *Punktation de Ems* (1786) para realizar una acción común contra la nunciatura de Múnich, recientemente instituida (1785). La finalidad de estos prelados era la represión general de los poderes del papa, cuyo representante era el nuncio.

Ya a partir de mediados del siglo XVII, la autoridad del papado en la vida pública de los países había ido disminuyendo cada vez más. En los Estados con régimen absolutista, al papa no le había quedado prácticamente ningún espacio para ejercer sus derechos de jurisdicción eclesiástica universal. El pontífice se vio obligado a asistir, sin poder siquiera intervenir, a la campaña de aniquilamiento de la poderosa y benemérita orden de los jesuitas en los Estados católicos de Portugal, Francia y España, y en el reino de Nápoles y Sicilia. Cuando las cortes borbónicas pidieron, cada vez con mayor prepotencia, la supresión de la orden, amenazando con un cisma e incluso con un ataque directo al Estado pontificio, al papa Clemente XIV (1769-1774) no le quedó más remedio que rendirse, y el 21 de julio de 1773 suprimió la orden de los jesuitas (breve *Dominus ac Redemptor*).

d) La *Iglesia del Estado* celebró su mayor triunfo en la católica Austria, donde el emperador José II (1780-1790), el hijo ilustrado de la emperatriz María Teresa, se sirvió del sistema de absoluta supremacía del Estado sobre la Iglesia territorial (el llamado josefismo o josefinismo) para realizar reformas arbitrarias, para reivindicar derechos de jurisdicción eclesiásticos y para suprimir un elevado número de monasterios y fundaciones eclesiásticas. Ni siquiera un viaje de Pío VI (1775-1799) a Viena (1782) consiguió que el emperador cambiara de idea. En aquel momento la reputación del papado había caído de nuevo a un nivel muy bajo.

2. La Ilustración

Mientras tanto, un nuevo movimiento espiritual había conquistado los países de Europa: la Ilustración. Desde Inglaterra, pasando por Francia, se extendió hasta Alemania, donde influyeron sobre todo los filósofos Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Thomasius (1655-1728) y Christian Wolff (1679-1754). En nombre de la razón, la Ilustración luchó por la libertad del espíritu y rompió radicalmente con las antiguas tradiciones. Immanuel Kant (1724-1804) señaló en 1784 la liberación y la declaración de la mayoría de edad del individuo autónomo, «capaz de servirse de la propia razón sin ser dirigido por otro», como meta del nuevo movimiento. En realidad, el humanismo moderno le debe muchísimo. La historia contemporánea no se puede concebir sin la Ilustración como un avance significativo en el desarrollo progresivo del espíritu humano. Ella fue el último gran movimiento del espíritu, que abarca todo el pensamiento de Occidente e incluye la totalidad del continente americano y que, superando los vínculos aún medievales que aprisionaban a las personas en anticuadas formas de pensamiento y de vida, hizo posible por primera vez el desarrollo moderno. Conquistas de este tiempo no fueron sólo el final de los procesos contra las brujas y los herejes, y la eliminación de la tortura en el sistema judicial y de la discriminación religiosa de los heterodoxos en la vida pública, sino también la formulación de los derechos humanos universales, que fueron recogidos jurídicamente por primera vez en la «Declaración americana de independencia» (1776), y en la famosa declaración de la Asamblea Nacional francesa, del 27 de agosto de 1789. El libre desarrollo de la ciencia y de toda la cultura moderna tiene sus fundamentos, en gran parte, en la Ilustración.

Para el cristianismo vinculado a la revelación, y para la Iglesia católica en particular, el racionalismo de los ilustrados provocó ciertamente una de las más grandes y peligrosas crisis de su historia. El sistema de una «religión natural» –que sería innata en todos los seres humanos y haría superflua, e incluso dañina, toda revelación especial–, desarrollado por el francés Jean Bodin (1529-1596) y por el inglés Herbert de Cherbury (1581-1648), fue reelaborado después por John Locke (1632-1704) y por otros en la filosofía del «deísmo» y contrapuesto al cristianismo. El conocimiento de la existencia de

un «ser supremo», la esperanza en una vida eterna y la fe en la recompensa debían constituir el núcleo esencial de la verdadera religión. También el cristianismo debía ser reducido a ese núcleo, proclamaba Matthew Tindal (1657-1733) en *Christianity as Old as the Creation* [Cristianismo tan antiguo como la creación] (1730), y Lord Anthony Shaftesbury (1671-1713) descubría la esencia de la religión sólo en el armónico desarrollo de la humanidad noble. De aquí a la doctrina de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), según la cual la auténtica y verdadera religión consiste en el amor a todo lo que es bueno y bello, había sólo un paso. Un cristianismo sin Cristo, sin revelación y sin redención; la religión como factor de formación puramente humanitario, o la educación como sustituto de la religión. El deísmo racional penetró en amplios grupos de intelectuales y no sólo fue propagado por la masonería, que se había constituido como una sociedad en Londres en 1717, sino que también se convirtió en la concepción de la vida que compartían poetas, artistas y eruditos hasta los siglos XIX y XX. Mientras que en los países anglosajones no suscitó conflictos, en Francia adoptó actitudes particularmente hostiles a la Iglesia. Denis Diderot (1713-1784), Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) y otros cubrieron con su desprecio y sus burlas casi todo aquello que era sagrado para los creyentes cristianos; Voltaire (1694-1778) declaró la guerra a la Iglesia: *Écrasez l'infâme* («Aniquilad a la infame», es decir, a la Iglesia).

Aun cuando las tendencias radicales de la Ilustración no pudieran reivindicar ningún lugar en la Iglesia, había motivos para no cerrar la puerta a las exigencias justificadas de purificación de la vida eclesial de formas de piedad anticuadas y de tradiciones que ya no tenían sentido. Si la Iglesia quería seguir siendo creíble en el ambiente que la rodeaba, debía afrontar abiertamente la crítica a los abusos en sus costumbres y a sus formas de vida anacrónicas. Después de tomar conciencia de esta situación, no pocos hombres de Iglesia y laicos, profundamente creyentes, trataron de afrontar la reforma de la Iglesia, tantas veces pospuesta, según el espíritu de la Ilustración. Las reformas de la emperatriz María Teresa y de su hijo José II estaban guiadas por la buena voluntad. Merece ser reconocido todo aquello que produjeron en el ámbito de la reforma educativa, de la organización y la administración eclesiástica, de la renovación de la predicación, de la liturgia y de los usos y costumbres. En la segunda mitad del siglo XVIII, casi todas las sedes episcopales alemanas esta-

ban ocupadas por prelados «ilustrados». La mayor parte de ellos habían recibido una esmerada formación de creyentes antes de asumir su oficio. También abadías y monasterios vivieron, de muchas maneras, de este espíritu. El abad príncipe Martin Gerbert (1720-1793) de Sankt Blasien y el vicario general de Constanza, Ignaz von Wessenberg (1774-1860), consiguieron grandes méritos en la renovación de la vida eclesial.

De la revolución francesa a la primera guerra mundial (1789-1918)

§ 50. La revolución francesa y la secularización

1. La revolución francesa

En un primer momento, la revolución francesa no tuvo una orientación hostil a la Iglesia. Cuando el 5 de mayo de 1789 se reunieron en Versalles los Estados Generales, entre el tercer estado y los eclesiásticos, que pertenecían al primer estado, existía una amplia base común de entendimiento: el 23 de junio de 1789, 149 párrocos y cuatro obispos se pusieron de parte del tercer estado cuando éste se constituyó, por sí solo, en Asamblea Nacional. En el asalto a la Bastilla (14 de julio de 1789) no estaban en juego intereses religiosos, pero es verdad que inmediatamente después fueron destruidos castillos, iglesias y conventos. En la noche del 4 al 5 agosto de 1789, el clero, reunido en la Asamblea Nacional, rivalizó con la nobleza al desistir de sus antiguos derechos feudales en Francia y renunciar a los privilegios en favor de los ciudadanos y de los campesinos. Así, de un solo golpe quedó abolido todo el sistema medieval de la Iglesia francesa y, al amanecer del 5 agosto, se cantó el *Te Deum* en la Asamblea Nacional. En adelante, ya no habría ninguna diferencia entre las clases sociales. Todos los ciudadanos eran iguales ante la ley. El 27 agosto de 1789, los derechos de los ciudadanos y los derechos humanos fueron proclamados solemnemente por la ley del Estado: «Libertad, igualdad y fraternidad». En el artículo 10 se garantizó a todos los franceses la libertad de conciencia y de culto.

No obstante, un nuevo curso más radical de la revolución se manifestó pronto con claridad a propósito del problema de los bienes eclesiásticos. Para cubrir las necesidades económicas del Estado, la Asamblea Nacional recurrió a la propuesta del obispo Charles Maurice de Talleyrand (1754-1838): expropiar todos los bienes eclesiásticos para pagar la deuda pública. En el debate que siguió los grupos se enemistaron. Los religiosos, en señal de protesta, abandonaron la asamblea, en medio de las burlas de los radicales del ala izquierda. A partir de ese momento, el clima empezó a cambiar a ojos vistas. El 13 de febrero de 1790 fueron suprimidas todas las órdenes y las congregaciones religiosas, excepto las dedicadas a las obras de caridad. El 14 de abril de 1790 fue promulgada la ley sobre la expropiación y

la secularización de todo el patrimonio eclesiástico. El 12 de julio de 1790 fue aprobada la llamada «Constitución civil del clero» (*Constitution civile du clergé*), con la que la Iglesia francesa fue constituida de nuevo sobre un fundamento exclusivamente nacional, separada de Roma e incorporada al Estado francés. No obstante, no se tocaron aún las cuestiones de fe y moral. En noviembre de 1790 se decretó que todos los clérigos debían prestar juramento a la Constitu-ción Civil. Pero como aproximadamente dos tercios del clero se negaron a jurar, se desataron sanguinarias persecuciones en las que unos 40.000 sacerdotes fueron encarcelados, deportados o ejecutados.

Con los terribles «asesinatos de septiembre» (1792) empezó el periodo del gobierno del terror, que duró hasta octubre de 1795. Georges-Jacques Danton y Jean Paul Marat gobernaron el país. El 21 de enero de 1793 fue ajusticiado el rey Luis XVI; en octubre del mismo año fue guillotinada la reina María Antonieta. Cuando Marat fue asesinado el 13 de julio de 1793, Maximilien Robespierre asumió la dictadura del terror. En noviembre de 1793 se suprimió el cristianismo en Francia y se introdujo el «culto a la razón», mientras proseguían las persecuciones contra los monárquicos y los eclesiásticos. En la primavera de 1794, Robespierre liquidó el poder de los sanguinarios jacobinos (llamados así por el lugar donde solían reunirse: el convento de Santiago, en París) e hizo que la Convención decretara el reconocimiento de un «Ser supremo» y la inmortalidad del alma. Pero el 28 de julio de 1794 también él fue guillotinado. Poco después, el gobierno fue asumido por un Directorio formado por cinco miembros (1795-1799). Hubo de nuevo un tiempo de tolerancia provisional con respecto al clero católico, pero pronto se llegó a la completa separación de la Iglesia y el Estado, sancionada por ley (21 de febrero de 1795). Al mismo tiempo se reanudaron las persecuciones y deportaciones de sacerdotes. El acoso al cristianismo cesó sólo cuando el joven general Napoleón Bonaparte derribó, con el golpe de Estado del 9 de noviembre de 1799, el gobierno del Directorio.

2. Napoleón Bonaparte

Napoleón era indiferente desde el punto de vista religioso y consideraba la religión sólo como un factor político. Para restablecer el orden en Francia, el 15 de julio de 1801 concluyó un concordato con el papa Pío VII (1800-1823). En el preámbulo se constataba que la religión católica, apostólica y romana era la religión de la gran ma-

yoría de los ciudadanos franceses y, por tanto, quedaba restablecida. La Iglesia aceptó la expropiación de los bienes eclesiásticos decretada por la revolución y, a cambio, el Estado prometió al clero una retribución adecuada. Se preveía también una nueva delimitación de las diócesis y el nombramiento de nuevos obispos, pero Napoleón añadió en secreto al concordato 77 «Artículos orgánicos», que anulaban en parte las disposiciones del concordato. En 1804, Bonaparte se hizo elegir emperador de los franceses; el papa lo ungió, pero fue el propio Napoleón quien se puso la corona en la cabeza. Después de un ultimátum de Napoleón, Francisco II abdicó la corona del Sacro Imperio Romano-Germánico el 6 de agosto de 1806; era el ocaso del antiguo imperio después de más de 800 años de historia. En 1808, el emperador hizo ocupar Roma y el Estado pontificio. El papa, que había respondido con la excomunión, fue arrestado y llevado después, en 1812, a Fontainebleau, cerca de París, donde Napoleón trató en vano de obligarlo a renunciar al Estado pontificio. Pero cuando el poder napoleónico se desmoronó, después de la desastrosa campaña de Rusia (1812), en la decisiva «batalla de las naciones» que tuvo lugar en Leipzig (octubre de 1813), y después de la ocupación de París por las tropas aliadas (31 de marzo de 1814), fue posible iniciar la reorganización de Europa en el Congreso de Viena (1814-1815).

3. La secularización

En todos los lugares donde habían penetrado las tropas francesas, se habían introducido también las conquistas de la revolución. La secularización tuvo consecuencias extraordinariamente importantes para la Iglesia en Alemania: la Decisión final de la diputación imperial (*Reichsdeputationshauptschluss*), redactada en Ratisbona (25 de febrero de 1803), ordenó la expropiación y la secularización de 19 arzobispados y obispados, de 44 abadías directamente dependientes del imperio y de más de 200 monasterios. La Iglesia alemana perdió así la base material y el apoyo que tenía en el imperio. En este proceso de secularización desaparecieron también dieciocho universidades católicas y la empobrecida Iglesia pudo hacer bien poco para formar a sus miembros. Allí donde los territorios católicos fueron incorporados a los principados protestantes, los católicos se convirtieron en una minoría con pocas esperanzas. Los conflictos que se desencadenaron con el Estado protestante y con la mayoría de la población protestante causaron luchas violentas con la Iglesia del Estado y provocaron la aparición en la vida pública del típico confesionalismo alemán.

Por otro lado, la Iglesia se vio liberada de ataduras y de hábitos anacrónicos; se eliminaron el monopolio de la nobleza en la ocupación de obispados y los derechos a las más altas prebendas; se destruyó el ordenamiento feudal medieval con todas sus multiformes instituciones beneficiales y se abolió de un plumazo la distinción entre el alto y el bajo clero. La Iglesia, privada del poder temporal y empobrecida, entabló una relación nueva con el pueblo. Obispos, sacerdotes y fieles se sintieron más estrechamente unidos y, en el siglo XIX, pudo nacer la «Iglesia del pueblo». La «gracia de la pobreza» ofreció la oportunidad para una nueva organización de la Iglesia.

§ 51. La restauración de la Iglesia en Alemania en el siglo XIX

La reorganización comprende un doble proceso de desarrollo: el nuevo ordenamiento material de la Iglesia alemana, en relación con el derecho canónico y el derecho público; y la renovación interior de la vida eclesiástico-religiosa.

1. La reorganización de la Iglesia alemana

En el Congreso de Viena, la curia renunció tácitamente a la restitución del patrimonio eclesiástico secularizado, aun condenando por principio la secularización en sí misma como un robo a la Iglesia. Mediante negociaciones con cada uno de los Estados, a través de concordatos y bulas de circunscripción, trató de garantizarse la reorganización de los obispados. Un concordato es una convención de derecho internacional entre un Estado y la Iglesia, que tiene como presupuesto el reconocimiento mutuo de las partes como personas jurídicas con derechos soberanos. Si consideramos la perspectiva confesional y la concepción de Iglesia nacional que tenían algunos Estados, se comprende que les resultara difícil tal reconocimiento y que prefirieran evitar los concordatos. La curia se contentó en estos casos con una disciplina de derecho administrativo, establecida mediante las llamadas bulas de circunscripción. Se estipularon concordatos con España, con Nápoles, con Cerdeña, Francia, Rusia y Baviera. Austria y los otros Estados alemanes se contentaron con las bulas de circunscripción. Así, la bula *De salute animarum* (1821) para Prusia, la bula *Provida solersque* (1821) para Württemberg, Baden, Hesse y Nassau, y la bula *Impensa* (1824) para Hannover, regularon la nueva organización de los obispados.

2. Vida de la Iglesia

La renovación interior de la vida eclesial y la formación de un vasto movimiento católico, que no se difundió sólo en Alemania, sino que se extendió también en todos los demás países europeos, tiene numerosas raíces históricas. Desde la perspectiva de la historia del pensamiento, el Romanticismo tuvo en Alemania mucha importancia para el despertar de la religiosidad en general, y para la nueva estima del catolicismo en particular. Con su entusiasmo por el arte y la literatura medievales despertó también el interés por la Iglesia. Muchos románticos se convirtieron al catolicismo. Surgieron pronto «grupos de despertar» católicos que fueron las semillas de una nueva vida religiosa: en el sur de Alemania se formó un círculo de amigos en torno a Johann Michael Sailer (1751-1832); en Münster, la llamada *Familia sacra* de la princesa Amalia von Gallitzin (1748-1806); en Viena, el grupo dirigido por Clemens Maria Hofbauer (1751-1820). De modo análogo actuaron Georg Zirkel, obispo sufragáneo de Wurtzburgo (1762-1817), y otros. Pero el más influyente de todos fue Sailer, teólogo pastoral y más tarde obispo de Ratisbona. En aquellos años fue fecunda también la obra de teólogos como Johann Adam Möhler (1796-1838), en Tubinga y en Múnich, y la de la «escuela de Tubinga». A su manera contribuyeron a la renovación religiosa también algunos teólogos, influidos aún por la Ilustración, como Georg Hermes (1775-1831) y sus discípulos (los «hermesianos») en Bonn, aun cuando su método –iluminar la fe con las categorías racionales de Kant y de Fichte para hacerla accesible a sus contemporáneos– fue condenado después (1835) como semirracionalismo.

La conciencia de las grandes masas populares se despertó por primera vez gracias al llamado «suceso de Colonia». El arzobispo de Colonia, Clemens August von Droste-Vischering (1773-1845), fue arrestado en 1837 por el gobierno prusiano, porque en la cuestión de los matrimonios mixtos había sostenido el punto de vista de la Iglesia (deber de educar a los hijos según los principios católicos, en los casos de matrimonio entre personas de confesiones diferentes). El papa Gregorio XVI elevó de inmediato una solemne protesta contra este uso de la fuerza, y Joseph Görres (1776-1848) lanzó en su escrito *Athanasius* (1837-1838) una acusación extraordinariamente vigorosa que se difundió en todo el mundo. El eco fue amplísimo. La conciencia de la comunidad católica se despertó y en todas partes se reconoció que era necesaria una unión más fuerte entre los católicos. Nacieron así de pronto, en la década de 1840, numerosas orga-

nizaciones nuevas, todas ellas de carácter puramente eclesial-religioso: Borromäusverein (Asociación de san Carlos Borromeo) en 1844, Gesellenverein (Asociación católica de artesanos) en 1846, Bonifatiusverein (Asociación de san Bonifacio) en 1849, Elisabethverein (Asociación de santa Isabel) en 1840, Franz-Xaverius-Missionsverein (Asociación misionera de san Francisco Javier) en 1842, y Piusverein (Asociación de san Pío), entre otras. Gracias a ellas surgieron en 1848 los *Katholikentage* (jornadas anuales de los católicos). Pero también las órdenes religiosas católicas recibieron un nuevo impulso. Los jesuitas regresaron a Colonia en 1847; en efecto, Pío VII había restaurado la Compañía en 1814. A los jesuitas les siguieron los redentoristas, los palotinos y numerosas congregaciones femeninas con sus casas. Antiguos monasterios benedictinos renacieron y se llenaron de religiosos. 1848, el año de las revoluciones, aportó, con las nuevas constituciones, también una libertad de movimiento y una autonomía mayores para la Iglesia católica. Se instituyeron misiones populares; se desarrolló una amplia red de peregrinaciones; surgieron nuevas formas de piedad y en todas partes floreció la vida eclesial. Poco a poco surgió también una prensa católica. En 1852 se reunieron por primera vez diputados católicos en la dieta de Prusia en una «fracción católica», que desde 1858 se autodenominó «Partido del Centro».

Se desarrolló así en todas partes una nueva vida eclesial y fue importante que, al acercarse la época de la industrialización, la Iglesia se abriera a los problemas sociales. Con sus nuevos métodos pastorales se orientó hacia los seres humanos y trató de asistirlos caritativamente y de formarlos cristianamente. El modelo de nuevo pastor popular fue Adolf Kolping (1813-1865), el «padre de los artesanos». Junto a él hay que mencionar también a numerosos párrocos y «capellanes del pueblo», que trabajaron incansablemente sobre todo en las regiones industriales del Rin y del Ruhr. En una época en que no existía aún una legislación social y en que la solución de problemas sociales se confiaba aún por regla general a la caridad cristiana, la eficacia de las nuevas actividades caritativas de las congregaciones de religiosas y de las órdenes dedicadas a la asistencia a los enfermos fue particularmente importante. En Alemania surgieron por todas partes círculos de caridad y asociaciones de beneficencia. También los grandes escritores populares exhortaban al amor al prójimo. El Borromäusverein concibió su actividad como una «obra de misericordia espiritual».

§ 52. El fin del Estado pontificio

A principios del siglo XIX se hablaba acerca de si el papado y la Iglesia católica tenían aún futuro. Pío VI (1775-1799) murió solo y abandonado, como prisionero del gobierno de la revolución francesa en Valence, junto al Ródano. Pero ya en tiempos de Pío VII (1800-1823) tuvo lugar un cambio radical. Napoleón hubo de buscar la ayuda del pontífice. En efecto, sólo el papa tenía poder para deponer –porque lo exigía la difícil situación en que a la sazón se encontraba la Iglesia– a los 36 obispos legítimos que desde 1801, tras la reorganización de la Iglesia francesa, vivían en el exilio y que Napoleón no estaba dispuesto a readmitir: este hecho demuestra el gran poder que, a pesar de todo, el papado aún poseía. Las posteriores acciones violentas que Napoleón llevó a cabo contra el papa consolidaron la alta reputación moral del pontífice. En el Congreso de Viena, en junio de 1815, la Iglesia pudo obtener sin grandes dificultades la restitución del Estado pontificio, conquistado por Napoleón.

No obstante, el Estado pontificio era una pesada carga para el papado y con el tiempo se estaba haciendo insoportable. Italia estaba a punto de alcanzar la unidad nacional. El movimiento revolucionario, que se difundía entre las sociedades secretas de los *carbonari* y de los francmasones, no podía aceptar la existencia de un Estado espiritual, gobernado con los rígidos principios del absolutismo monárquico; tanto más que los papas que siguieron, León XII (1823-1829), Pío VIII (1829-1830) y Gregorio XVI (1831-1846), compartieron la política reaccionaria del canciller austriaco, el príncipe Clemens Metternich (1773-1859), y no sólo no alentaron el movimiento nacional del *Risorgimento*, sino que se opusieron a él con hostilidad. Desde 1849, el Estado pontificio era tan odiado, que sólo pudo continuar subsistiendo gracias a la ayuda francesa.

Pío IX (1846-1878) fue recibido al principio de un modo favorable, porque era considerado liberal y nacionalista. Cuando, el 14 de marzo de 1848, dio al Estado pontificio una constitución, gracias a la cual el pueblo pudo en cierta medida participar en el gobierno, esta iniciativa suscitó entusiasmo y júbilo. Pero cuando el primer ministro pontificio, el conde Pellegrino Rossi (1787-1848), fue asesinado en noviembre de 1848 por radicales revolucionarios, con ocasión de la inauguración de la cámara de diputados, el papa tuvo que huir a Gaeta por la revolución que había estallado en Roma.

Con la ayuda de las tropas francesas, Pío IX reconquistó Roma y el Estado pontificio, y restableció el antiguo régimen absolutista. El movimiento nacional de unificación, a cuya cabeza se hallaba el rey Vittorio Emanuele II (1820-1878), siguió creciendo y se hizo imparable. El primer ministro Camillo Cavour (1810-1861) dirigió el movimiento. En 1859, el Estado pontificio perdió la Romaña y, después de la derrota sufrida cerca de Castelfidardo (18 de septiembre de 1860), las tropas pontificias se vieron obligadas a abandonar también Umbría y Las Marcas. En marzo de 1861, Vittorio Emanuele se hizo proclamar en Turín rey de Italia.

Roma, no obstante, estaba protegida por tropas francesas. Garibaldi trató de conquistar el Estado pontificio con su cuerpo de voluntarios, pero las guarniciones francesas consiguieron rechazarlo dos veces, en 1862 y en 1867. Mas cuando, durante la guerra franco-alemana (1870-1871), las tropas francesas tuvieron que retirarse de su cuartel de Civitavecchia para ir a Francia, los piamonteses avanzaron rápidamente sobre Roma y, después de un breve cañoneo, conquistaron la ciudad el 20 de septiembre de 1870. Así llegó a su fin, después de una existencia milenaria, el Estado pontificio.

Pío IX se retiró al Vaticano. En junio de 1871, Vittorio Emanuele estableció su residencia en Roma y se instaló en el Quirinale. Las protestas y las excomuniones del papa fueron ignoradas. Con todo, el nuevo gobierno concedió al papa, con la llamada «Ley de las garantías» del 13 de mayo de 1871, una renta anual como indemnización y aseguró a Pío IX la libertad y el pleno ejercicio de todas sus funciones espirituales, reconociéndole al mismo tiempo la inviolabilidad personal y los derechos soberanos. El papa rechazó estos ofrecimientos y mantuvo continuamente su protesta como «prisionero del Vaticano». Con el decreto *Non expedit* prohibió a los católicos italianos la participación en las elecciones políticas (1874); pero con ello sólo consiguió dejar vía libre a las fuerzas radicales. La consecuencia fue que el gobierno italiano adoptó una política cada vez más contraria a la Iglesia. Fue Pío XI quien puso fin al conflicto relativo a la «cuestión romana», cuando concluyó con el dictador italiano Benito Mussolini, en febrero de 1929, los Pactos lateranenses. El papa renunció al antiguo Estado pontificio, obtuvo la plena soberanía en el pequeño Estado del Vaticano y en las zonas extraterritoriales de las basílicas principales (San Juan de Letrán, Santa María

Mayor y San Pablo), de las sedes administrativas de la curia y de la Villa Castel Gandolfo. Se concluyó además un concordato con el gobierno italiano, gracias al cual la Iglesia italiana normalizó las relaciones con el Estado.

§ 53. El concilio Vaticano I

En el pontificado de Pío IX (1846-1878) fueron tan numerosos los momentos culminantes como las sacudidas perturbadoras. En la misma medida en que disminuía el poder político y exterior del papado, crecía su autoridad moral dentro de la Iglesia. La definición de la infalibilidad y la declaración del primado papal coincidieron cronológicamente con la conquista de Roma y el ocaso del Estado pontificio. El concilio Vaticano I constituyó un momento culminante, pero al mismo tiempo fue para muchos una piedra de escándalo. Desde el principio estuvo lleno de tensiones.

1. Prehistoria

El 8 de diciembre de 1854, Pío IX había definido como dogma la antigua doctrina según la cual María había sido concebida sin pecado original: «Es una doctrina revelada por Dios que María, desde el primer instante de su concepción, por una gracia y un privilegio singulares de Dios... en atención a los méritos de Jesucristo... fue preservada inmune de toda mancha de pecado original». El pontífice puso fin así a una controversia entre escuelas teológicas, que había tenido ocupados durante siglos sobre todo a los dominicos y los franciscanos, pronunciándose a favor de estos últimos. La novedad no estaba en el hecho en sí, sino únicamente en el modo de la proclamación, ya que no se trató de una decisión del concilio, sino de una definición *ex cathedra* del papa mismo. Esta definición volvió a plantear el problema acerca de si y hasta qué punto el papa por sí solo, sin el concilio, podía decidir y proclamar verdades infalibles de fe. De este modo se ponía sobre la mesa un gran tema de debate para el concilio. Hay que decir, no obstante, que el papa había pedido por escrito, antes de declarar el dogma en cuestión, el parecer de todos los obispos del mundo. 536 obispos se habían declarado favorables, 4 contrarios y 36 *iuxta modum* (es decir, que afirmaban la realidad de la Inmaculada Concepción, pero pensaban que aquel momento era inoportuno para la definición dogmática). En la proclamación solemne estuvieron presentes 54 cardenales y 140 obispos, pero el pa-

pa tomó la decisión solo. En la Iglesia no se alzó ninguna voz en contra.

Diez años después, el 8 de diciembre de 1864, Pío IX envió con su encíclica *Quanta cura* a todos los obispos como apéndice un *Syllabus errorum*: un compendio de ochenta errores de aquel tiempo que debían ser condenados desde el punto de vista católico. Estos errores no se referían sólo a las doctrinas del panteísmo, del naturalismo y del racionalismo, sino también a las del socialismo y el comunismo y, además, a opiniones erróneas sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, sobre la naturaleza del matrimonio cristiano y sobre la necesidad o no del Estado de la Iglesia. De modo particularmente enérgico se rechazaron el liberalismo y la excesiva fe en el progreso.

Esta vez, la reacción no se hizo esperar. Los católicos, y en mayor medida aún los protestantes, acusaron al papa y a la Iglesia católica de oscurantismo y de hostilidad hacia la cultura. No obstante, el Sílabo no pretendía tener valor dogmático; sólo quería servir de orientación. Pero ¿qué habría sucedido si el papa, con una decisión *ex cathedra*, hubiera proclamado algunas de aquellas frases o incluso el Sílabo entero como dogmas? Este temor empezó a difundirse y pronto se vinculó al anuncio de un concilio por parte del papa.

Dos días antes del Sílabo, el 6 de diciembre de 1864, Pío IX había manifestado por primera vez la intención de convocar un concilio ecuménico. Previamente había pedido de manera confidencial a los veintiún cardenales de la curia residentes en Roma que dieran su opinión a este respecto y, como la mayoría se hubieran pronunciado a favor y sólo dos cardenales hubieran expresado un parecer contrario (aun cuando otros seis hubieran puesto algunas objeciones, pero en principio sin estar en contra), el papa instituyó una comisión cardenalicia preparatoria (1865), expuso la cuestión a otros obispos y, con ocasión del decimoctavo centenario del martirio de los santos Pedro y Pablo (1867), anunció ante más de quinientos obispos su proyecto de convocar el concilio. El 29 de junio de 1868 hizo pública la bula de convocatoria: el concilio se inauguraría el 8 de diciembre de 1869 en Roma.

La cuestión de la definición de la infalibilidad papal estaba sobre la mesa. El cardenal alemán Karl August von Reisach (1800-1869) había aludido a ella ya en diciembre de 1864, y ocho de los informes episcopales del año 1865 la habían pedido formalmente. Se debatió largamente; difícilmente podían los católicos poner en duda que el papa, como sucesor de Pedro, según Lc 22,32, ejerciera un particular

magisterio doctrinal. La cuestión era más bien establecer hasta dónde podía extenderse su autoridad, si podía ser ejercida independientemente del concilio y del colegio de los obispos y qué condiciones particulares había que poner para su ejercicio.

El periódico romano de los jesuitas, la *Civiltà Cattolica*, publicó en el número del 6 de febrero de 1869 un artículo redactado en Francia, donde se pedía la definición de la infalibilidad pontificia de un modo que parecía erróneo tanto en la forma como en el contenido. En la patria del galicanismo se había desarrollado el «ultramontanismo» (del latín *ultra montes*, «al otro lado de los montes [Alpes]», en el sentido de «partidario de Roma»). El laico Joseph de Maistre (1754-1821) elogiaba el papado (*Du Pape*, 1819) como el único refugio de la civilización y del orden en la época revolucionaria. Sólo en el papado, dotado de una autoridad infalible, veía él la posibilidad de asegurar el orden cristiano occidental. La monarquía era, en su opinión, la única forma de gobierno querida por Dios. Lo que la autoridad del soberano representaba en el ámbito del Estado, eso mismo era la infalibilidad del papa en el espiritual. La infalibilidad era el requisito previo indispensable de todo gobierno religioso-espiritual. También el sacerdote Hugues Felicité Robert de Lamennais (1782-1854), en su *Essai* sobre la religión, publicado en varios volúmenes (1817-1823), reivindicaba la infalibilidad del papa como normativa para el juicio individual en cuestiones de fe. Y afirmaba: «Sin el papa no hay Iglesia, sin Iglesia no hay cristianismo, sin cristianismo no hay sociedad».

Lamennais revisó más tarde su punto de vista. Dejó de ser un fanático monárquico y partidario de la autoridad para convertirse, desde 1828, en defensor de la libertad de pensamiento. En su periódico *L'Avenir* (desde 1830) sostenía que también la Iglesia tenía que abrirse a las ideas de libertad y de democracia. Exigía la separación de la Iglesia y los Estados (monárquico-despóticos), la reconciliación con la civilización moderna, y la libertad de prensa, de instrucción y de conciencia. Tuvo seguidores entusiastas, como Charles-René de Montalembert, Henri-Dominique Lacordaire, Frédéric Ozanam y otros. Pero en la reaccionaria Roma de la restauración, donde bajo los papas Gregorio XVI y Pío IX estaba prohibido todo movimiento liberal, encontró el rechazo (encíclica *Mirari vos*, 1832) y la sanción (1834). Por eso dio la espalda a la Iglesia. La gran oportunidad perdida de la Iglesia, de entrar en vivo contacto con el mun-

do moderno, ha sido llamada el fracaso del «catolicismo liberal». A partir de los «ultramontanos», calificados como católicos «rojos», se desarrollaron círculos católico-liberales hasta la época del concilio Vaticano.

Mientras que Johann Adam Möhler (*Einheit in der Kirche* [Unidad en la Iglesia], 1825) vinculaba en Alemania orgánicamente la posición del papa al *Corpus Christi mysticum*, el periodista ultramontano Louis Veuillot (1813-1883) siguió sosteniendo en Francia el aislamiento en las páginas de *L'Univers* (desde 1840). En formas extremas, próximas a un verdadero culto al papado, Veuillot extendió el primado y la infalibilidad a todos los ámbitos de lo que el papa dijera o hiciera, en virtud de su ministerio o a título personal, y sostuvo la teoría de una positiva inspiración del Espíritu Santo, que, a su juicio, acompañaba y guiaba todas las acciones del pontífice. Junto a sus numerosos seguidores, Veuillot deseaba que estas opiniones fueran aceptadas y dogmatizadas. Fue entonces cuando apareció el artículo de la *Civiltà Cattolica.*

En Alemania, un grupo de teólogos y de estudiosos seguía con preocupación el desarrollo del ultramontanismo francés. Al frente de ellos se hallaba Ignaz von Döllinger (1799-1890), profesor en Múnich e historiador de la Iglesia de fama internacional. Hasta 1860 aproximadamente había sido siempre uno de los más decididos defensores del catolicismo alemán en la vida pública; pero después había alzado cada vez más la voz, desde su campo de estudio, con la intención de amonestar. Las críticas que dirigió a las condiciones anacrónicas del Estado pontificio y la condena global del Sílabo le dieron fama de «católico liberal», y por ello no fue llamado por Roma para participar en los trabajos teológicos que precedieron al concilio. Döllinger se opuso con apasionada mordacidad a las tendencias francesas ultramontanas favorables a la infalibilidad, y con palabras duras combatió, en una serie de artículos publicados en el *Augsburger Allgemeinen Zeitung* bajo el pseudónimo «Janus», la infalibilidad papal. Quiso probar con argumentos históricos que tal infalibilidad no había existido nunca y que, por el contrario, se podía mostrar que los papas se habían equivocado con frecuencia e incluso habían caído en herejías, como demostraba particularmente el caso del papa Honorio I (625-638). Döllinger negó al papa toda forma de infalibilidad doctrinal y cuestionó también su posición primacial y su autoridad en la Iglesia.

En julio de 1869, los artículos de Döllinger fueron reunidos en un libro titulado *Der Papst und das Konzil* [El papa y el concilio], de «Janus». El tono polémico de esta obra constituyó una provocación. Entre los liberales y los protestantes, el ataque de Döllinger contra el papado –así se interpretó en todas partes la tesis de su libro– aguijoneó, en la tensa situación confesional de aquel tiempo, el odio contra todo lo que era católico. Entre los católicos, la obra fue recibida de diferentes modos: algunos, sobre todo quienes estaban conmocionados por las exageradas afirmaciones heréticas de Veuillot, se adhirieron en mayor o menor medida a Döllinger; pero otros pensaron que su libro era una traición. Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), teólogo de Colonia, definió la obra como un libelo injurioso contra el papado. Donde más repercusión tuvo fue en la opinión pública. De pronto, el concilio se había convertido en un acontecimiento político. En abril de 1869, el primer ministro bávaro, el príncipe Chlodwig Hohenlohe-Schillingsfürst, envió a todos los gobiernos europeos un despacho circular en el que advertía de las consecuencias políticas de una declaración de infalibilidad papal y proponía una acción común de los Estados contra el concilio. Su iniciativa fracasó porque Prusia (Otto von Bismarck) y Austria no quisieron implicarse en ella. Cuando los obispos alemanes viajaron a Fulda, a finales de agosto de 1869, para participar en la conferencia episcopal, fueron injuriados e importunados por el pueblo mientras estaban atravesando el Hesse protestante. Después tuvieron que dar en sus escritos pastorales explicaciones tranquilizadoras, y como también la mayoría de ellos consideraban inoportuna la definición de la infalibilidad, rogaron encarecidamente al papa que desistiera de tratar este tema durante el concilio, debido a la tensión general existente.

2. Desarrollo del concilio

Dado que también en Inglaterra, en Francia y en otros países, la división entre los partidarios de la aprobación y los del rechazo de la infalibilidad era grande, el papa retiró esta cuestión del orden del día. Pero en cuanto el concilio inició sus trabajos, en diciembre de 1869, fue planteada por los fervientes defensores de la infalibilidad papal. El arzobispo Victor Auguste Dechamps de Mecheln presentó la propuesta el 25 de diciembre; cuatrocientos obispos se adhirieron a él con una recogida de firmas y pidieron el papa que examinara, en un segundo momento, la controvertida cuestión.

La vehemente reacción de la oposición, que consiguió reunir 136 firmas contrarias, no pudo logar que Pío IX cambiara de idea, toda vez que también la «Congregación para el examen de las propuestas» se había declarado favorable a la definición. Así las cosas, la asamblea conciliar estaba dividida ya desde el principio en dos bloques: una mayoría partidaria de la definición, y una minoría contraria a ella.

El 9 de mayo de 1870 empezaron los debates conciliares sobre la infalibilidad. Hubo 37 sesiones de la congregación general. Se pronunciaron 140 largos discursos a favor y en contra. La discusión, atizada activamente desde el exterior, se hizo cada vez más apasionada. Döllinger siguió escribiendo artículos contrarios a la definición y publicándolos bajo el pseudónimo «Quirinus». Dentro del concilio, contra la definición de la infalibilidad lucharon sobre todo Carl Josef von Hefele (1809-1893), obispo de Rottenburg, el docto autor de la célebre *Historia de los concilios*, y Joseph Georg Strossmayer (1815-1905), obispo de Djakovar en Bosnia. Pero también algunos cardenales y numerosos obispos se oponían a la definición y, entre ellos, la mayor parte de los pastores alemanes. Aun cuando la mayoría de ellos aprobaban la tesis de la infalibilidad papal en sí, opinaban que su definición dogmática parecía inoportuna en aquel momento. El debate se desarrolló con gran franqueza y libertad. Todos los argumentos favorables y contrarios fueron discutidos sin trabas y no se mantuvo en secreto ni se silenció nada de lo que era necesario para esclarecer el tema. La apasionada vehemencia de la oposición, representada en el concilio, tuvo como consecuencia que sus objeciones fueran examinadas de un modo particularmente concienzudo. A ella hay que agradecerle que se arrojara el absurdo lastre de las exageraciones veuillotianas. El núcleo doctrinal, que resistió a la crítica, fue por ello más intachable y más seguro.

En una primera votación, el 13 de julio de 1870, 451 padres conciliares votaron a favor de la definición de la infalibilidad, 88 en contra y 62 con un sí condicionado. El 18 de julio de 1870 siguió la votación conclusiva. Parecía evidente que la gran mayoría de quienes habían votado en contra lo habían hecho por el motivo de la inoportunidad. A partir de ese momento no tuvieron ninguna dificultad para votar a favor. Otros no estaban seguros, pero no quisieron poner obstáculos a la definición; por eso, 55 obispos dejaron Roma antes de la votación final con el permiso del papa. La constitución *Pastor Aeternus*, que contenía la doctrina del primado y de la infalibilidad del papa, fue aprobada con 533 votos a favor y 2 votos en

contra, durante la solemne sesión IV del concilio, aquel mismo día. En ella se afirma:

- El papa, como sucesor de Pedro, vicario de Cristo y cabeza suprema de la Iglesia, ejerce sobre toda la Iglesia y sobre cada uno de los obispados «un primado de poder ordinario... verdaderamente episcopal e inmediato» (primado, episcopado universal). Este poder se extiende «no sólo a las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también a la disciplina y al gobierno de la Iglesia». Este poder del pontífice no obstaculiza el poder de jurisdicción ordinario episcopal local, establecido regularmente según la voluntad de Dios, que cada obispo posee para su diócesis. «A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles... no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe».
- Cuando el papa habla *ex cathedra*, esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal... estas definiciones del pontífice romano son infalibles e irreformables por sí mismas (*ex sese*) y no por el consentimiento de la Iglesia.

El concilio tuvo que ser interrumpido inmediatamente después de esta definición. El estallido de la guerra franco-alemana (19 de julio de 1870) obligó a muchos padres conciliares a regresar a sus países. Además, la ocupación de Roma por los piamonteses, que tuvo lugar el 20 de septiembre de 1870, imposibilitó la prosecución de los trabajos; el 20 octubre, el papa aplazó el concilio *sine die*. No se pudieron, por tanto, debatir otros puntos importantes del esquema «Sobre la Iglesia» y, sobre todo, quedaron en suspenso la definición de la Iglesia misma y una exposición más exacta de la posición del episcopado en el conjunto de la Iglesia. Se había dado una definición del primado, pero su relación con el episcopado sólo había sido aludida y no descrita exactamente. El aspecto primacial dominó sobre el colegial. Había necesariamente un cierto descontento. Era una consecuencia de la brusca interrupción del concilio.

En el Vaticano I se trataron también otras cuestiones, elaboradas por las comisiones; ante todo, la importante constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, que fue promulgada el 24 de abril y ratificada por el papa.

Sólo se definieron dos de los 51 esquemas que se deberían haber examinado. La importancia de la cuestión del primado y de la infalibilidad ensombreció casi todo lo demás, y tuvo consecuencias más adelante.

§ 54. Después del concilio: veterocatolicismo y *Kulturkampf* en Alemania

1. La oposición en Alemania

En la Iglesia está vigente un buen derecho: cada uno puede expresar su opinión en materia de fe siempre y cuando sobre el tema en cuestión no se haya tomado una decisión definitiva. Sólo quien niega un dogma cae expresamente en una herejía. La pregunta inquietante que muchos se hicieron después del Vaticano I fue cómo reaccionarían al nuevo dogma de la infalibilidad los padres conciliares que se habían mostrado contrarios a su definición. Hay que valorar como signo de una auténtica actitud de fe católica el hecho de que todo el episcopado, sin excepción, se adhiriera al dogma de inmediato o al cabo de poco tiempo. Los obispos que habían partido antes de la votación se sometieron a la suprema decisión de fe de la Iglesia; la mayoría de ellos se habían mostrado contrarios a la definición sólo por motivos de inoportunidad, como, por ejemplo, Paul Melchers, arzobispo de Colonia, o Gregor von Scherr, arzobispo de Múnich-Frisinga. Pero hubo otros, como Hefele, obispo de Rottenburg, y Heinrich Förster, obispo de Breslau, que habían sostenido una opinión decididamente contraria, y no les resultó fácil someterse. Después de un duro conflicto espiritual, el obispo Hefele publicó en abril de 1871 los decretos en su diócesis. En una respuesta pública a los seguidores de Döllinger, que lo habían injuriado para su sumisión a Roma, escribió: «He necesitado varios meses de lucha interior antes de poder reconciliarme con el decreto conciliar y adherirme a la suprema autoridad de la Iglesia franca y libremente. Me ha sucedido lo que había previsto: este paso me ha ocasionado muchas persecuciones, pero también me ha devuelto la paz interior». El principio católico había vencido sobre la opinión privada.

El grupo de oposición existente en Alemania se sintió aún más decepcionado. Hasta el final, también después de la definición dogmática, había creído que podía combatir al lado de los obispos ale-

manes contra la decisión del concilio. Muchos se habían hecho la ilusión de poder incluso invalidar después, con el peso de su autoridad científica, la decisión de fe. Y estuvieron dispuestos a llegar a un cisma. No obstante, no hay que olvidar que también ellos, al menos en parte, experimentaron difíciles luchas interiores; algunos encontraron después el camino hacia la unidad; otros persistieron en la oposición. Una profunda tragedia envuelve estos acontecimientos.

2. El veterocatolicismo

El 14 de agosto de 1870, los profesores católicos de la Facultad de Teología de Bonn contrarios a la definición de la infalibilidad organizaron una manifestación de protesta en la Königswinter, durante la cual rivalizaron para dirigir violentos insultos a la «asamblea» vaticana, a la que se negó el carácter de concilio libre. El 27 de agosto de 1870 tuvo lugar otra reunión en Nuremberg, en un marco más amplio. Se recogieron firmas y se reclutaron seguidores. En Colonia y en Múnich se formaron con este fin los llamados «comités centrales». Döllinger había sugerido el nombre para el movimiento: «Vieja Iglesia católica», porque el Vaticano I había cambiado la esencia de la Iglesia y era necesario combatir para restaurar la «Iglesia veterocatólica». Pese a la exhortación de los obispos para que se sometieran al dogma, numerosos profesores de las facultades teológicas de Bonn, Breslau, Múnich y Braunsberg se negaron a obedecer y fueron excomulgados. En septiembre de 1871 celebraron en Múnich el primer «Congreso de los viejos católicos», pero Döllinger les previno contra la idea de poner altar contra altar y causar una división en la Iglesia. No obstante, fundaron la «Iglesia veterocatólica», a la que Döllinger no se adhirió nunca oficialmente, aun cuando permaneció unido a ella.

En junio de 1873, Joseph Hubert von Reinkens (1821-1896), profesor de teología de Breslau, fue ordenado obispo de los «viejos católicos». Para asegurarse una verdadera sucesión apostólica, se hizo consagrar por el obispo jansenista Hermann Heykamp, en Deventer. La división se había consumado.

Las esperanzas de los «veterocatólicos» de poder ganar un gran número de fieles católicos para su causa no se cumplieron. Su número siguió siendo reducido y, después de un breve éxito inicial, con el tiempo disminuyó cada vez más. La lucha, mantenida por ambas partes con encono, endureció los frentes. Los viejos católicos pidie-

ron ayuda a los gobiernos, que intervinieron con frecuencia: era el anuncio del *Kulturkampf*. Otto von Bismarck (1815-1898), primer ministro prusiano, vio en el movimiento veterocatólico un medio para la realización de su idea de una Iglesia nacional alemana libre de Roma y le ofreció la ayuda del Estado. Esto exasperó a los católicos y fomentó la antipatía mutua.

3. El *Kulturkampf*

El llamado *Kulturkampf* alemán tuvo muchas raíces: las tensiones existentes en la vida política entre los «pequeños alemanes» (protestantes y prusianos), cuyo caudillo era Bismarck, y los «grandes alemanes» (católicos en su gran mayoría); la hostilidad del liberalismo hacia la Iglesia, sobre todo desde los tiempos del Sílabo y del Vaticano I; y, por último, pero no menor en importancia, la oposición eclesiástica de los veterocatólicos en Alemania, que incitaban activamente a la lucha contra la Iglesia católica para obtener ventajas personales. El nuevo imperio, que Bismarck había empezado a construir desde 1871, después de la victoria en la guerra franco-alemana, debía llegar a ser lo más unitario posible. El canciller del imperio, formado en el ideal de la Iglesia del Estado, sólo podía concebir que sus proyectos políticos se podrían realizar si la Iglesia católica se sometía por entero y exclusivamente, como había hecho ya la Iglesia territorial protestante, a la voluntad del Estado. Por eso, le resultaba insoportable la existencia de una política católica, representada por el partido del Centro, que fue reconstituido en 1870 y entró a formar parte de la dieta imperial con mucha fuerza.

Así las cosas, muy pronto estalló en el nuevo imperio, inspirada por Prusia, una lucha encarnizada contra la Iglesia católica que recibió el nombre de *Kulturkampf*. En 1871 se suprimió la sección católica en el ministerio del culto prusiano. El llamado «párrafo del púlpito» (10 de diciembre de 1871) limitó la libertad de predicación; siguieron después la ley sobre el control de las escuelas (11 de marzo de 1872), la ley sobre los jesuitas (4 de julio de 1872), que expulsó de Alemania a los jesuitas y las «órdenes afines» (redentoristas), y, por último, las leyes de mayo (1873), que contenían directrices estatales para la formación y los destinos de los religiosos, coartaban el ejercicio del poder disciplinar de la Iglesia y favorecían las defecciones en la Iglesia. En marzo de 1874, primero en Prusia y después (6 de

febrero de 1875) en todo el imperio, se introdujo el matrimonio civil obligatorio. En mayo de 1874 siguieron las nuevas «leyes de mayo», entre ellas la «ley de los viejos católicos», que quedó mejor especificada el 4 de julio de 1875 y según la cual se concedía a los viejos católicos –pese a su reducido número– el derecho de compartir el uso de las Iglesias católicas. En mayo de 1875 se suprimieron en Prusia todos los monasterios y las casas de las órdenes religiosas, y los monjes y sacerdotes fueron expulsados del país. Gracias a una explícita autorización ministerial pudieron permanecer en el país sólo las órdenes dedicadas a asistir a los enfermos. La «ley de la cesta del pan» (22 de abril de 1875) canceló todas las obligaciones económicas que el Estado prusiano había contraído con la Iglesia. Las posteriores retribuciones se concederían sólo a quien declarara por escrito que reconocía y cumplía la ley del *Kulturkampf* y, como sólo lo hicieron los viejos católicos –los «sacerdotes del Estado»–, fueron ellos quienes recibieron el dinero. La ejecución de todas estas leyes se llevó a cabo con medidas coercitivas estatales, acompañadas de penas impuestas a los transgresores: multas, la cárcel y el exilio.

La resistencia del pueblo, del clero y del episcopado católico contra estas medidas represivas fue compacta y unánime. La lucha no se desencadenó sólo en Prusia, sino también en Baden, Hesse-Darmstadt y Sajonia. En el conflicto se vio implicada también la católica Baviera, que, bajo la influencia de Döllinger, rechazó las decisiones del Vaticano I y favoreció celosamente a los viejos católicos. Los daños para la Iglesia prusiana fueron enormes, pero los gobiernos no consiguieron sus objetivos. Por el contrario, los católicos se unieron con más fuerza. En las elecciones de 1873-1874, el partido del Centro obtuvo 91 escaños en el Reichstag; sus geniales jefes fueron, entre otros, Ludwig Windthorst (1812-1891), los hermanos Peter y August Reichensperger, Hermann von Mallinckrodt y otros. Bismarck se sintió aliviado cuando, después del fracaso, se le ofreció la posibilidad de cambiar de actitud. En 1880 empezó a desmantelar la legislación del *Kulturkampf* y el papa León XIII (1878-1903) colaboró con él en esta obra.

§ 55. Los papas después del concilio Vaticano I

La mayor consideración moral de que gozó el papado dentro y fuera de la Iglesia, después del ocaso del Estado pontificio, contrasta singularmente con su autoridad exterior. La definición de los dos dogmas del primado y de la infalibilidad pontificia no tuvo consecuencias nocivas sobre la fe y sobre la moral católica y, por el contrario, tuvo un efecto benéfico sobre la relación entre la Iglesia y los pueblos. Sólo Alemania adoptó una actitud hostil. En Francia no se opuso resistencia alguna y, bajo la presidencia de Patrice Mac-Mahon (1873-1879), la Iglesia francesa pudo gozar de paz. En Inglaterra, Irlanda, Bélgica y América, los obispos fueron recibidos con todos los honores en el momento de su regreso.

El pontificado de León XIII (1878-1903) significó para el papado un periodo de creciente prestigio. Éste se manifestó en el número cada vez mayor de las representaciones diplomáticas ante la Santa Sede (también algunos países no católicos entablaron relaciones diplomáticas con el Vaticano), y también en los homenajes unánimes que se rindieron en todas partes a León XIII, con ocasión de sus jubileos personales (1883, 1887, 1893, 1903: por los cincuenta años del cardenalato y los veinticinco del papado). En 1890, el emperador alemán Guillermo II acudió personalmente a visitarlo en el Vaticano. Un resultado de su conversación sobre los difíciles problemas sociales y políticos de los Estados industrializados fue la célebre encíclica social del papa sobre la cuestión obrera: la *Rerum novarum* (1891), que por primera vez ofreció una solución católica a la «cuestión social» y no se limitó, como se había hecho hasta entonces, a medidas caritativas.

La finalidad del esfuerzo de León era romper con la trayectoria reaccionaria de su predecesor y ofrecer una respuesta cristiana a las agudas cuestiones sociales, políticas y culturales de su tiempo. El papa se ocupó ante todo del problema de las relaciones entre Iglesia y Estado. En varias encíclicas desarrolló su teoría del Estado cristiano, fundamentada en gran medida sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, (1881, 1885, 1888, 1890); lo sorprendente en ella era el relieve dado a la independencia y a la dignidad del Estado, que León XIII subrayó expresamente. En la encíclica *Aeterni Patris* (1879), el papa puso de relieve la importancia de la teología y la filosofía tomista, y la presentó como el fundamento de la teología de la Iglesia. León XIII se mostró también como progresista en materia de cien-

cias bíblicas (*Providentissimus Deus*, 1893), y adquirió asimismo grandes méritos por haber abierto, en 1881, el Archivo Vaticano con el fin de favorecer la investigación histórica de los estudiosos de todas las confesiones. Ya en 1879 había nombrado prefecto del Archivo a Josef Hergenrother (1824-1890), historiador de Wurtzburgo y, al mismo tiempo, lo había nombrado cardenal; junto a él trabajó, como vicearchivero, el estudioso Heinrich Denifle, op (1844-1905). El docto Franz Ehrle, sj (1845-1934; cardenal desde 1922) fue nombrado prefecto de la Biblioteca Vaticana. Desde entonces, el Archivo Vaticano y la Biblioteca Vaticana son centros de investigación histórica de importancia internacional. Desde 1886, Ludwig von Pastor escribió en ellos su célebre y monumental *Historia de los papas desde fines de la Edad Media* (22 volúmenes, última edición en 1961).

León XIII, hombre abierto y franco, que puso término a la rígida actitud de Pío IX hacia los Estados, obtuvo grandes éxitos en el ámbito diplomático. Consiguió el fin del *Kulturkampf* en Alemania, y nada puede dar a entender mejor la nueva situación que el hecho de que el propio Bismarck, en 1885, se dirigiera al papa para pedirle que actuara como mediador y decidiera en el conflicto surgido entre Alemania y España por la posesión de las Islas Carolinas. También en Bélgica (1885) y en Suiza (1888) contribuyó León XIII a resolver las dificultades existentes entre Estado e Iglesia.

Es significativo el hecho de que León, en toda su rica actividad magisterial, no empleara ni siquiera una vez la decisión *ex cathedra*, es decir, la infalibilidad pontificia definida por el Vaticano I. De este modo respondió a todas las acusaciones y las infaustas previsiones lanzadas en el ardor de la lucha durante los años 1869-1870; las definiciones dogmáticas tienen lugar sólo para cuestiones de fe y de moral centrales y excepcionales. Las doctrinas expresadas en las encíclicas papales no reivindican ningún derecho de validez infalible. La primera decisión de fe infalible después del Vaticano II fue tomada por Pío XII en 1950 (Asunción de María en cuerpo y alma al cielo).

Las relaciones eclesiástico-políticas se agudizaron sólo en Francia, donde los republicanos, que subieron al poder en 1879, iniciaron de inmediato una nueva lucha contra la Iglesia, que alcanzó su punto máximo entre los años 1900 y 1906. Esta lucha tenía como finalidad la descristianización de la enseñanza y de la educación, y la secularización total de la vida pública. La consigna era «separación

de Iglesia y Estado». La ley sobre las asociaciones (1901) expulsó de Francia a las órdenes religiosas, a excepción de unas pocas congregaciones dedicadas al cuidado de los enfermos. En 1904, después de la muerte de León XIII, se llegó a la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano. León había presionado para que los católicos franceses, de sentimientos aún fuertemente monárquicos y antirrepublicanos, colaboraran (*ralliement*) con la república, pero no había tenido éxito. Sus esfuerzos pudieron sólo posponer, pero no evitar, la lucha abierta.

En los últimos años de pontificado, también el nonagenario León XIII (1810-1903) manifestó algunas tendencias reaccionarias, cuyo origen estaba más bien en el ambiente tradicionalista que lo rodeaba. Así, en 1903 fundó una comisión bíblica, constituida por varios cardenales y por un cierto número de consultores, destinada a controlar severamente a los exegetas católicos. Por lo demás, era comprensible que su personalidad autoritaria fomentase también el centralismo romano en la Iglesia. Sus intervenciones, cada vez más frecuentes, en los conflictos eclesiástico-políticos de diferentes naciones, en los que León pasó por alto a los obispos y trató directamente con los gobiernos a través de sus nuncios, atestiguan, junto con las numerosas instrucciones impartidas a los obispos diocesanos, este centralismo. También la gran solicitud en la promoción de las peregrinaciones a Roma de los fieles de todos los países (facilitadas por los nuevos medios de transporte) tuvo la finalidad de hacer de Roma el centro de la cristiandad en la conciencia de todos los católicos.

Su sucesor, Pío X (1903-1914), tenía un carácter totalmente distinto del de León, y su naturaleza no fue política, sino religiosa, con una profunda piedad y vida interior. El título de su primera encíclica, *Instaurare omnia in Christo* (1903), era al mismo tiempo su lema. Pío X concentró su actividad sobre todo en los problemas religiosos internos de la Iglesia y, como auténtico pastor y uno de los grandes reformadores, realizó una labor muy beneficiosa para ella. Su intensa actividad de reforma se vinculó al concilio Vaticano I. Las numerosas disposiciones de reforma, que no se habían aplicado por causa de la forzada interrupción del concilio en 1870, fueron retomadas y realizadas. Sus decretos sobre la comunión (el primero, *Sacra Tridentina Synodus*, en 1905), con los que exhortaba a la comunión

frecuente y a la primera comunión de los niños; sus reformas litúrgicas relativas al breviario, el misal y el canto coral, y sus escritos pastorales para la renovación ascética y científica del clero fueron especialmente benéficos. Importantes fueron también la reforma de la curia, con la que reorganizó y modernizó todo el complejo aparato de los organismos romanos, y los trabajos preparatorios para la reelaboración del derecho canónico. También en este campo se sirvió en gran parte del material reunido para los trabajos preliminares del Vaticano I. Considerada globalmente, la obra que realizó para la edificación interior de la Iglesia es inestimable.

La firme solicitud de Pío X en la defensa de la pureza de la fe y los derechos de la Iglesia se manifestó, no obstante, en una cierta rigidez y obstinación, y tuvo consecuencias muy negativas en el ámbito eclesiástico-político. El prestigio que León había sabido conquistar lo echó a perder Pío X en poco tiempo. Como consecuencia, la situación de la Iglesia empeoró en muchos países. En Francia, el conflicto surgido por el nombramiento de los obispos llevó, en 1904, a la ruptura de las relaciones diplomáticas; y el gobierno francés, hostil a la Iglesia, ordenó en diciembre de 1904 –mientras estaba tomando las medidas para la separación de Iglesia y Estado– en todo el país la fundación de asociaciones cultuales, a las que se debía confiar la administración del patrimonio eclesiástico y el nombramiento y la retribución de los «servidores del culto». Como Pío X prohibió a los católicos participar en estas fundaciones, las asociaciones cultuales fueron dirigidas por no católicos y por enemigos de la Iglesia. La ley sobre la separación total entre Iglesia y Estado entró en vigor el 1 de enero de 1906. El patrimonio eclesiástico quedó sin dueño y su administración pasó al Estado. El daño material que sufrió la Iglesia católica en Francia fue considerable. Su completo empobrecimiento la obligó a alejarse de la vida pública. Perdió el contacto con las masas republicanas del pueblo francés. La descristianización de Francia asumió pronto proporciones inquietantes.

También surgieron nuevas tensiones con Rusia, Alemania y los Estados Unidos. En 1910 se interrumpieron las relaciones diplomáticas con España; en 1911 se llegó a la lucha abierta con Portugal. Al igual que sus predecesores, también Pío X inspiró su acción política en rígidas ideas monárquicas, rechazó las ideas democráticas y perdió todo contacto posible con las fuerzas republicanas de aquel periodo.

La condena del llamado «modernismo» con el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi dominici gregis* (ambos de 1907) causó una grave crisis dentro de la Iglesia. Algunos teólogos progresistas y científicos de sentimientos católicos se habían esforzado seriamente por adecuar la doctrina católica a la cultura moderna, pero a veces habían tomado caminos sospechosos. En América, Isaac Thomas Hecker (1819-1888), convertido al catolicismo, propugnaba enérgicamente una más intensa participación de los católicos en la vida cultural (el llamado «americanismo», condenado en 1899). En Francia, el exegeta Alfred Loisy (1857-1940) había adoptado los métodos de la «moderna crítica» bíblica de la teología liberal protestante; Maurice Blondel (1861-1949), Lucien Laberthonnière (1860-1932) y Edouard Le Roy (1870-1954) aplicaron los conceptos de la filosofía evolucionista moderna a la doctrina cristiana sobre la fe y la moral, y llegaron a relativizar el dogma. Sus teorías fueron seguidas en Italia por Giovanni Minozzi (1884-1959) y en Inglaterra sobre todo por el convertido George Tyrrell (1861-1909). Era sin duda necesaria la intervención del magisterio eclesiástico, que condenó los errores. Lamentablemente, éste no distinguió de manera suficiente entre las exigencias legítimas de quien deseaba sólo una mayor apertura de la Iglesia frente a la vida cultural moderna, y los excesos de quienes, en su adaptación, habían ido demasiado lejos o incluso se habían convertido en herejes. Un rígido grupo reaccionario, formado en torno a Pío X, veía herejías en todas partes. Pronto, los integristas eclesiásticos desencadenaron una verdadera caza contra los modernistas, reales y presuntos. En 1910, para vigilar mejor sobre la doctrina católica, se prescribió el «juramento antimodernista», que debían prestar todos los sacerdotes destinados a la pastoral o la actividad docente. Más tarde se impuso el mismo juramento a los clérigos, antes de recibir las órdenes principales; a los profesores de teología, cuando asumían su cargo; a los párrocos, a los prelados y a los superiores, antes de su investidura canónica. Esta imposición no fue abolida hasta 1967. Al principio, las acusaciones anónimas y los procedimientos precipitados provocaron sospechas sin ningún fundamento sobre hombres de sinceros sentimientos eclesiales, como Hermann Schell, Albert Ehrhard y otros muchos. Este mezquino modo de proceder creó una penosa atmósfera de opresión en el ámbito católico.

Benedicto XV (1914-1922), sucesor de Pío X, intervino de inmediato, en su primera encíclica (*Ad beatissimi Apostolorum*, 1914), contra el afán de encontrar herejes por parte de los integristas. Pero su pontificado quedó en gran parte ensombrecido por la primera guerra mundial. El papa intentó incansablemente, y con toda franqueza, contener el odio entre los pueblos. Sin embargo, cuando el 1 de agosto de 1917 entregó a las potencias beligerantes una nota de paz (*Dès le début*) largamente meditada, su intento de mediación fue rechazado por los países enfrentados. Después de la guerra, trató de paliar las necesidades y de sanar las heridas provocadas por el conflicto con una ingente campaña de ayuda, sobre todo a favor de Alemania, duramente golpeada por el conflicto bélico. Amonestó enérgicamente a los hombres de Estado para que no dividieran Europa en vencedores y vencidos, y no aprobó el tratado de Versailles. Pero lamentablemente su voz no fue escuchada. El número de las representaciones diplomáticas en el Vaticano aumentó, después de la guerra, hasta 25; entre ellas se encontraban la protestante Holanda, Inglaterra e incluso el Japón. Dentro de la Iglesia fue importante la publicación del nuevo Código de derecho canónico, el *Codex Iuris Canonici* (1917), que entró en vigor en 1918.

Del fin de la primera guerra mundial al concilio Vaticano II (1918-1965)

Aproximadamente diez millones de muertos y veinte millones de heridos fueron, en 1918, el doloroso balance de la primera guerra mundial. La conmoción que esto produjo, por un lado, y la experiencia misma de la guerra, por otro, dieron origen, después del conflicto, a una nueva situación espiritual. Se habían roto antiguos vínculos y estaba naciendo un nuevo periodo histórico. Este tiempo marcó también para la Iglesia una época de enormes cambios. Se cayó en la cuenta de los errores del pasado y se buscaron nuevos caminos. Se redescubrieron los fundamentos comunes del cristianismo y se inició una nueva y profunda experiencia eclesial. Empezó un «tiempo de la Iglesia».

§ 56. Retorno del exilio y nuevo inicio

1. Situación de gueto en Alemania

En Alemania se estaba afirmando cada vez más la idea de que el catolicismo estaba llamado a participar, con mayor responsabilidad, en la civilización mundial y a recuperar su antiguo prestigio. Ya a principios del siglo XX, hombres como Georg von Hertling (1843-1919), Hermann Schell (1850-1906), Albert Ehrhard (1862-1940) y Carl Muth (1867-1944), el director de la revista *Hochland* (desde 1903), habían llamado incansablemente la atención sobre la «inferioridad» real de los católicos en la vida cultural, científica y política, y les habían exhortado a asumir las nuevas misiones. Al igual que otros muchos, también ellos tuvieron que sufrir penosamente debido a la psicosis antimodernista de Pío X. Pero desde mediados de la década de 1910 exigían remedios enérgicos. El filósofo Peter Wust (1884-1940) acuñó el lema «Retorno del exilio» para definir el debate que se había iniciado.

Al volver la vista al pasado, cayeron en la cuenta de que, pese a todos sus éxitos, el catolicismo había dejado de desarrollarse interiormente a lo largo del siglo XIX. Las Iglesias nacionales, el confesionalismo, el nacionalismo y la arrogancia liberal habían librado contra él continuas escaramuzas, que a veces habían degenerado hasta el punto de amenazar su misma existencia, como sucedió du-

rante el *Kulturkampf* en Alemania, en el *Risorgimento* italiano con su oposición al papado y al Estado pontificio, o en la lucha de Francia contra la Iglesia a principios del siglo XX. El catolicismo se vio obligado a adoptar permanentemente una actitud defensiva y los católicos se retiraron de la vida pública. Ahora bien, el hecho de que se encerraran en un gueto tuvo como consecuencia la exclusión y la renuncia a participar en la actividad científica, cultural y política, y también la pérdida de todo contacto con las más importantes conquistas de la nueva época.

La Iglesia católica había hecho caso omiso de las aspiraciones republicano-democráticas del siglo XIX. Los papas fueron fundamentalmente contrarios a todas las ideas democráticas. Desde los tiempos de la revolución francesa habían caído bajo una especie de «shock y un complejo de miedo a la democracia» (Hans Maier). En tiempos de la restauración, «la alianza entre trono y altar» se hizo más estrecha. De Lamennais y De Maistre habían declarado que la monarquía era la única forma de gobierno querida por Dios, y un conservadurismo mal entendido convirtió su opinión en un dogma fundamental del catolicismo ultramontano. Los papas hicieron todo lo posible para consolidar esta tesis. El rechazo de la república por parte de los católicos franceses condujo, a finales del siglo XIX, a la lucha abierta contra la Iglesia en Francia. En Alemania, la Iglesia impidió, incluso después de la primera guerra mundial, que muchos católicos llegaran a una justa comprensión democrática de la república de Weimar.

La Iglesia tardó también en comprender la verdadera naturaleza de la «cuestión social». En la primera mitad del siglo XIX, los católicos que se ocupaban de los problemas sociales, caracterizados por un ingenuo conservadurismo, creían, por un lado, que debían luchar contra la forma capitalista de la sociedad que entonces se estaba desarrollando y, por otro, que podían remediar la miseria de los obreros industriales sólo con la caridad. Pedían la renovación de la antigua prohibición eclesiástica del préstamo a interés, la erradicación del capitalismo y el retorno a los ordenamientos sociales de la Edad Media. Todavía en 1848, el párroco Wilhelm von Ketteler, que más tarde sería llamado «el obispo social», proclamaba enfáticamente, en el primer congreso de los católicos reunido en Maguncia, que se iba a demostrar que «sólo la Iglesia católica está destinada a resolver definitivamente la cuestión social, ya que el Estado, cualesquiera que sean las disposiciones que establezca, no tendrá nunca la fuerza necesaria para hacerlo».

Habían de pasar aún casi cuatro decenios antes de que se promulgara una legislación social del Estado (en Alemania desde 1882-1883). Pero también la Iglesia necesitó mucho tiempo, demasiado tiempo, para llegar a una clara concepción social y política, y para reconocer que la cuestión social implicaba un problema estructural, que no se podía resolver sólo con el amor al prójimo. Mientras tanto, Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) conquistaron a las masas obreras, que abandonaron la Iglesia en número creciente. La encíclica social de León XIII llegó demasiado tarde (1891) y el movimiento obrero católico, que se organizó en Múnich (1892), en Berlín (1895) y en Mönchengladbach (1904), pudo captar sólo a un pequeño grupo de obreros. Mientras la Iglesia permanecía en su medio burgués, el proletariado se adhirió al ateísmo marxista.

2. Una nueva conciencia de Iglesia

Paralelamente a la reflexión sobre la propia responsabilidad en la Iglesia y en el Estado se desarrolló también, dentro de la Iglesia, un proceso que caracterizó de modo decisivo la espiritualidad católica del periodo de entreguerras y la vinculó a la vida eclesial. Romano Guardini (1885-1968) afirmó proféticamente en 1922: «Un acontecimiento religioso de incalculable alcance ha comenzado: la Iglesia se ha despertado en las almas». La experiencia comunitaria de la camaradería, vivida durante la guerra, y los ideales de solidaridad en el movimiento juvenil condujeron a un nuevo descubrimiento de la Iglesia como comunidad. Al mismo tiempo, se fueron desarrollando el movimiento litúrgico y el acercamiento ecuménico entre las diferentes confesiones. Un cambio en la imagen de Iglesia sirvió de base para la nueva conciencia religiosa.

Esta nueva imagen de Iglesia se liberó de la concepción de Roberto Belarmino, de cuño puramente contrarreformista y caracterizada por un fuerte acento jurídico, que había sido válida hasta entonces y concebía la Iglesia como una comunidad de confesión y de salvación, dirigida por el papa. Se redescubrió, en cambio, la Iglesia como la comunidad en la que Cristo sigue viviendo y como pueblo de Dios. La actitud antiindividualista se inspiraba en la concepción, de clara impronta comunitaria, del *Corpus Christi mysticum*, cuyos miembros son los individuos. La sensibilidad hacia la oración comunitaria condujo al redescubrimiento de la liturgia, en la que el pueblo de Dios con-celebra el culto divino activa y responsablemente.

El nuevo movimiento litúrgico dio sus primeros pasos en 1909, en Mecheln. Durante las jornadas de los católicos que tuvieron lugar en Bélgica se afirmó por primera vez la exigencia según la cual era preciso que las oraciones de la misa se hicieran accesibles al pueblo. «Hay que democratizar la liturgia» (*Il faudrait démocratiser la liturgia*): éste fue el deseo expresado por Lambert Beauduin, OSB (1873-1960), el iniciador de un movimiento litúrgico que se extendió por Alemania, Austria y otros países, y cuyos centros de irradiación fueron las abadías benedictinas de Maria Laach y de Klosterneuburg (Pius Parsch). El movimiento juvenil católico alemán se adhirió a él, y Romano Guardini, jefe espiritual de la asociación juvenil *Quickborn*, abordó en profundidad el espíritu de la liturgia y lo propagó en innumerables escritos y conferencias. La mayoría de los sacerdotes jóvenes abrazaron con entusiasmo sus ideas. En los años de la persecución de la Iglesia por parte del nacionalsocialismo, cuando se prohibió la actividad pública, se vivió de nuevo la experiencia de la fuerza de la liturgia de la Iglesia como creadora de comunidad; en la difícil situación de la segunda guerra mundial y en medio de la miseria de la posguerra, las celebraciones litúrgicas fueron para muchas personas fuente de fuerza y de apoyo.

Después de una inicial vacilación, también la jerarquía se abrió al movimiento. Hay una sola línea que va de la encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis* (1943), pasando por la encíclica *Mediator Dei* (1947), hasta la Constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, del 4 de diciembre de 1963. El movimiento litúrgico es más que una pura renovación de la liturgia: su finalidad es realizar una renovación de los fieles partiendo del espíritu mismo de la liturgia, hacerles sentir el «paso del Espíritu Santo a través de su Iglesia» (Pío XII). Es la más abundante fuente de energía para la Iglesia de nuestro tiempo.

También el movimiento *Una-Sancta* y el ecumenismo católico hunden sus raíces en la nueva imagen de Iglesia. Superada la posición contrarreformista e iniciado el encuentro de los cristianos de diferentes confesiones, motivado por la guerra, se despertó también la necesidad de conocerse y de comprenderse mejor unos a otros.

En el mundo no católico, estos encuentros habían asumido ya determinadas formas organizativas. En 1910, en el marco de una conferencia misionera protestante del «movimiento ecuménico», celebrada en Edimburgo, se propuso la idea de llegar a un acuerdo sobre una cierta base de actividad común en todos los países de misión, donde se había hecho sentir más dolorosamente la contraposi-

ción de los numerosos grupos cristianos de diferentes confesiones. Se decidió también organizar un encuentro mundial de todos los cristianos, donde se debatirían las cuestiones de la fe común y de la constitución eclesiástica. Estas cuestiones fueron retomadas y desarrolladas después por dos movimientos. El primero se constituyó bajo el tema *Faith and Order* y se ocupó de las cuestiones doctrinales y de estructura eclesiástica. El segundo, denominado *Life and Work*, trató ante todo de organizar el encuentro concreto entre los cristianos y de hacer que actuaran en común. Las primeras conferencias mundiales tuvieron lugar en Lausana (1927) y en Edimburgo (1937). En Utrecht (1938) y en Amsterdam (1948), ambos movimientos se unieron en un «Consejo Mundial de las Iglesias» con sede en Ginebra. En Lund (1952), el movimiento se definió como «una comunidad de Iglesias que aceptan a Cristo como Dios y Redentor». Durante la conferencia mundial celebrada en Nueva Delhi (1961) se añadió la confesión trinitaria: «El Consejo Ecuménico es una asociación fraterna de Iglesias que confiesan su fe en el Señor Jesucristo como Dios y Redentor, conforme a la Sagrada Escritura, y se esfuerzan por vivir solidariamente su vocación común en honor del único Dios: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Roma adoptó en un primer momento una actitud muy negativa hacia el movimiento ecuménico protestante. La idea de una especie de «super-Iglesia» interconfesional, que se constituyera como «Iglesia mundial», contradecía excesivamente la doctrina católica de «una sola Iglesia verdadera, católica y apostólica», que tenía en el sucesor de Pedro su única cabeza. La Iglesia católica no podía entrar a formar parte del movimiento como una Iglesia más, igual a las demás Iglesias iguales; y, en consecuencia, rechazó, justamente porque se consideraba el único tronco plantado por Dios, la llamada *Branch-Theory*, según la cual cada una de las Iglesias era considerada una rama del único árbol cristiano. Todos los intentos de reunificación en la fe podían traducirse sólo en la invitación y la exhortación dirigidas a los «extraviados» para que se unieran de nuevo, incondicionalmente, a la Iglesia romano-católica. Así las cosas, todavía la encíclica *Humani generis* (1950) consideró que era preferible amonestar severamente a los fieles para que se guardaran de un falso «irenismo» (paz y reunificación a toda costa) antes que aconsejar una mayor apertura.

Pero mientras tanto había ido creciendo en la Iglesia católica, de año en año, un interés cada vez más intenso y más profundo hacia

los hermanos cristianos separados y hacia la reunificación. Una nueva comprensión de los motivos de la reforma de Lutero, y también de las causas más profundas que habían estado en la base del cisma entre la Iglesia occidental y la oriental, creó las bases para un encuentro más abierto.

Primero se entabló el diálogo con la Iglesia oriental, con la que la Iglesia católica tenía en común el mismo patrimonio sacramental y en general también el dogmático –excepto el primado y la infalibilidad pontificia–. La fundación de centros particulares para cultivar las relaciones con las Iglesias orientales sirvió para favorecer el conocimiento recíproco y la mutua estima entre las dos confesiones (el Instituto Oriental, en 1917, y el Russicum, en 1929, en Roma; el Monasterio de la unión Amay-Chevetogne en 1925, en Bélgica; el Centro Istina en París, en 1927). Los papas de la Edad Contemporánea tendieron repetidamente la mano a Oriente para buscar la paz; pero el diálogo entró en una fase fecunda sólo una vez que Juan XXIII y sobre todo Pablo VI renunciaron conscientemente a la acentuación de la conciencia de legitimidad de Roma y admitieron al mismo tiempo los errores de la Iglesia católica en el pasado. El encuentro entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras de Constantinopla, en Jerusalén (4-6 de enero de 1964), fue mucho más que un mero gesto exterior.

El acercamiento a los protestantes empezó en un primer momento con coloquios que pretendían superar las barreras divisorias y que fueron promovidos por iniciativa de algunas personas y de grupos reducidos. En Alemania, bajo la común amenaza a las Iglesias por parte del nacionalsocialismo, las relaciones se hicieron cada vez más intensas. Max Josef Metzger (1887-1944) dio en 1938 a estos coloquios una forma más sólida en la Fraternidad *Una-Sancta*. La Christkönigsgesellschaft (Instituto Secular Cristo Rey), fundada por él en Meitingen, debía convertirse en el centro del movimiento. Metzger, que fue uno de los más diligentes defensores del movimiento por la paz, fue ajusticiado en 1944; murió mártir, bajo la dictadura de Hitler, contra la que había luchado sin claudicar.

Una instrucción pontificia del 20 de diciembre de 1949 confió a los obispos la responsabilidad del movimiento católico *Una-Sancta* y con ello favoreció positivamente por primera vez los contactos no oficiales en el ámbito de la Iglesia. En 1952 se aprobó la institución de la Conferencia Católica para las Cuestiones Ecuménicas (que al principio no tuvo carácter oficial), de la que surgió en 1960, por iniciativa de Juan XXIII, el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, con sede en Roma y dirigido por el cardenal

Augustinus Bea (1881-1968). El anuncio del concilio Vaticano II dio al movimiento ecuménico un impulso inesperado.

3. Desarrollo fuera de Alemania

El periodo que siguió a la primera guerra mundial significó en todas partes un impulso para la Iglesia. En Francia, los religiosos pudieron volver a sus conventos y dejaron de aplicarse las leyes laicas. El Estado confió la administración del patrimonio eclesiástico a las «asociaciones diocesanas» episcopales, de reciente fundación. Se pudieron construir muchas iglesias nuevas y por todo el país se extendió una amplia red de escuelas católicas. El movimiento litúrgico y el bíblico tardaron en echar raíces, pero terminaron desarrollándose plenamente, sobre todo después de la fundación del *Centre de Pastoral Liturgique* en París (1943), y llevaron a cabo una actividad extraordinaria. Durante algún tiempo pareció que el exagerado nacionalismo de la *Action française* constituía un peligro, pero en 1926 los temores se desvanecieron, cuando Pío XI condenó el movimiento. La Acción Católica tuvo desde 1927 cada vez más vitalidad e influencia. La reconquista de Francia y de los ambientes descristianizados fue la meta que persiguieron las nuevas y numerosas instituciones católicas y las asociaciones juveniles (*Mission de France* y sacerdotes obreros). Los resultados obtenidos fueron notables. Después de la segunda guerra mundial, Francia no sólo tuvo un gran partido político católico y sindicatos cristianos, que reunieron pronto al 40 por ciento de la clase obrera, sino que con sus 3.500 misioneros se encontraba también a la cabeza de las misiones católicas y desarrolló una función determinante con su intensa actividad pastoral en el movimiento litúrgico y bíblico. Gracias a sus teólogos, Francia adquirió una posición de primer plano en la teología católica.

En Italia, la Acción Católica, fundada en 1922, alcanzó también durante la dictadura fascista y en la posguerra una importancia extraordinaria. La solución de la «cuestión romana», gracias a los Pactos lateranenses y al concordato de 1929, creó condiciones más favorables que pronto resultaron ventajosas para el conjunto de la vida eclesial. En Inglaterra creció constantemente el número de los católicos. Una red de escuelas católicas, óptimamente organizada, y una prestigiosa prensa católica dieron peso al catolicismo inglés.

En los Estados Unidos, la libertad de religión, garantizada por la declaración de independencia (1776), favoreció en el siglo XIX un notable aumento de los católicos, que se mantuvo ininterrumpidamente durante el siglo XX. La actividad de los católicos americanos se ha manifestado sobre todo en la institución y en el desarrollo de una amplia red de escuelas católicas elementales y superiores. La libertad de asociación existente en el país ha favorecido a las órdenes religiosas.

Ya en el siglo XIX se produjo un nuevo florecimiento de la misión católica. Después de la caída del dominio colonial portugués y español –que con su misión dirigida por el Estado tuvo, en el siglo XVIII, un efecto paralizador–, la congregación romana (*Congregatio de propaganda fide*), fundada en 1622, asumió definitivamente la dirección suprema de las misiones en el mundo. Se fundaron numerosas órdenes nuevas y se penetró en nuevas regiones de misión, sobre todo en África, en la India, en China y en las islas de los Mares del Sur. Después de la primera guerra mundial se atribuyó particular importancia a la institución y a la consolidación de las Iglesias nativas. En 1926 fueron ordenados los primeros obispos indígenas.

§ 57. Los pontificados de Pío XI y de Pío XII

Pío XI y Pío XII tuvieron mucho en común, aun cuando se diferenciaron sustancialmente entre sí por su origen, formación cultural y carácter. La continuidad de sus pontificados estuvo garantizada por el hecho de que Pío XII siguió la política de su predecesor desde 1930, es decir, desde el año en que fue nombrado secretario de Estado.

Antes de ser elegido papa, Pío XI (1922-1939) había sido un estudioso tranquilo y un conocido alpinista; de hecho, esta singular combinación puede explicarnos algo de su carácter. Positivo, objetivo, inteligente y profundo, por un lado; enérgico, práctico, fuerte y tenaz, por otro, Pío XI vinculó ambos aspectos por medio de su confianza en Dios y su optimismo audaz. Por eso pareció el hombre que podía devolver la paz y el impulso a un mundo que había caído en el desorden.

Achille Ratti nació en 1857 en Desio, cerca de Milán; fue ordenado sacerdote en 1879 y, después de una breve actividad docente, trabajó varios años en bibliotecas, primero como bibliotecario de la Ambrosiana en Milán, y después, desde 1914, como prefecto de la

Biblioteca Vaticana en Roma. A este periodo se remontan sus excursiones por las montañas: la ascensión a la cima Dufour del Monte Rossa (1889) tuvo un fruto literario en sus *Scritti alpinistici* y le dio celebridad. Después de una breve y no muy afortunada actividad diplomática como nuncio en Polonia (1918-1920) se convirtió, en 1921, en arzobispo de Milán y cardenal, y al año siguiente fue elegido papa.

Pío XI anunció su programa de gobierno con la encíclica *Ubi arcano* (1922): *Pax Christi in regno Christi!* Predicó infatigablemente el reino de Cristo. En 1925 introdujo la fiesta de Cristo Rey (que se celebra el último domingo del año litúrgico); en 1925 y en 1933 instituyó el Año Santo bajo el lema: «Cristo debe reinar» (1 Cor 15,25). Se ha querido ver en todo esto un cierto anacronismo: en un tiempo en que las monarquías estaban desapareciendo, no parecía oportuno presentar la idea de realeza. Pero en el reino de Dios se emplean criterios distintos de los de este mundo. Desde el principio de su pontificado, Pío XI respondió, a la luz de la revelación, a las cuestiones candentes de su tiempo: en la encíclica *Divini illius Magistri* (1929) trató la educación cristiana; en la *Casti connubii* (1930), el matrimonio cristiano; en la *Quadragesimo anno* (1931), el justo orden social cristiano y en *Ad catholici sacerdotii* (1935), el sacerdocio de la Iglesia. A su particular solicitud se debe el nacimiento de la Acción Católica, a la que confirió una sólida estructura en 1925. El concepto de la «colaboración y participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia», que él formuló ante la juventud alemana católica reunida en Roma en octubre de 1933, fue una de las ideas directrices de su pontificado. De este modo impulsó la reflexión sobre la posición y la misión de los laicos en la Iglesia; si después se profundizó en la «teología del laicado» (Yves Congar) y si el concilio Vaticano II se abrió a los laicos, debemos este desarrollo precisamente a la iniciativa de Pío XI. Gracias a él se puso fin a un proceso multisecular –que había comenzado en la Edad Media y había llevado a una clericalización cada vez mayor de la Iglesia– y se mostró de nuevo la corresponsabilidad plenamente consciente de los laicos en la Iglesia –como la que existió en el cristianismo primitivo.

También la actividad misionera debió a la amplitud de miras y a la energía de Pío XI un decidido impulso y una nueva orientación, que tenía como objetivo el fomento de la autonomía de las Iglesias indígenas. Su política eclesiástica se caracterizó por una serena visión de las realidades de la vida. Por medio de concordatos y tratados, trató de establecer sólidas bases para la vida eclesial. Su mérito

mayor fue la resolución del conflicto con el gobierno italiano; el 11 de febrero de 1929 concluyó los Pactos lateranenses, que liberaron al papa del cautiverio voluntario y restablecieron su plena soberanía sobre el Estado del Vaticano. Durante el pontificado de Pío XI comenzó una nueva era de concordatos: en 1922 el concordato con Letonia, en 1924 con Baviera, en 1925 con Polonia, en 1927 con Rumanía y Lituania, en 1929-1931 con Italia, en 1929 con Prusia, en 1932 con Baden, en 1933-1934 con Austria y, por último, en 1933 con el Reich alemán.

El concordato con el Reich, del 20 de julio de 1933, que ha sido tan vivamente cuestionado, se percibe de otro modo si se examina desde esta perspectiva de la Iglesia universal –y no se considera como un acontecimiento aislado, cosa que sucede a menudo–. Hay que situar su estipulación en el marco general de la política de tratados practicada por el Vaticano, que hasta entonces había resultado válida y fecunda. Los concordatos previamente concluidos con Baviera, Prusia y Baden, quedaron prácticamente derogados cuando Hitler asumió el poder e incorporó esos territorios en su Reich unitario, y la curia se encontró ante el siguiente dilema: o anular los concordatos vigentes, o bien aceptar la propuesta de Hitler de un concordato con el Reich. Se pensó que esta última era la solución menos mala. Más tarde (1947), Pío XII definió el concordato con el Reich como «el intento de salvar los concordatos parciales, con ampliaciones territoriales y de contenido, para un futuro a todas luces incierto». Nadie sabía entonces hasta qué punto la política alemana era de hecho maliciosa, falaz y engañosa. Pero precisamente porque el Vaticano había adoptado una actitud crítica frente a Hitler, deseaba creer que, atándolo a un compromiso formal, podría al menos obligarlo a actuar con moderación. Un acuerdo análogo, estipulado poco antes por la diplomacia vaticana con Mussolini, había tenido éxito. En efecto, los Pactos lateranenses y el concordato con Italia habían resuelto de algún modo las dificultades existentes entre Estado e Iglesia, y habían dado vida a relaciones de tolerancia mutua. Por lo demás, se pensaba que la fidelidad a los tratados y al derecho internacional seguían aún vigentes y que los pactos debían ser cumplidos (*pacta sunt servanda*). Más tarde, la experiencia de los múltiples incumplimientos del concordato por parte del Reich fue para el propio Pío XI una de las experiencias más amargas, como atestiguan las innumerables notas diplomáticas dirigidas al gobierno alemán y la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937), publicada en lengua alemana.

El pontificado de Pío XI estuvo marcado por las continuas preocupaciones por la vida de la Iglesia en el mundo. Hubo muchos mártires en Rusia, en México, en España (guerra civil, 1936-1939) y en Alemania. Pero el enemigo principal del cristianismo fue para Pío XI el comunismo ateo (encíclica *Divini Redemptoris*, del 19 de marzo de 1937). En 1933 no se podía saber aún que el nacionalsocialismo, cuya ideología despreciaba a las personas, no era en modo alguno menos inhumano que el comunismo; para ello fueron necesarias las experiencias de los años siguientes y las inimaginables atrocidades y bestialidades del régimen nazi. Pío XI murió poco antes del estallido de la segunda guerra mundial, el 10 de febrero de 1939.

Pío XII (1939-1958) fue llamado a sucederle por el voto unánime de los cardenales, en el segundo escrutinio del cónclave. En efecto, parecía que sólo él podría dirigir la pequeña barca de Pedro a través de aquella época terrible y conflictiva, y su elección suscitó una aprobación general.

Eugenio Pacelli había nacido en Roma en 1876. Provenía de una antigua familia de juristas, que desde hacía varias generaciones había trabajado al servicio de la curia romana. Su hermano, magistrado pontificio, había desempeñado un papel decisivo en la elaboración de los Pactos lateranenses (1926-1929), y el futuro papa había trabajado, desde su ordenación sacerdotal (1899), en la curia, con funciones jurídico-diplomáticas. Como nuncio en Baviera (1917-1920) y después, durante el gobierno del Reich, en Berlín (1920-1930), no sólo adquirió experiencia y tuvo varios éxitos (concordatos con Baviera y Prusia), sino que también sentía una predilección particular hacia Alemania. Como cardenal secretario de Estado en Roma durante el pontificado de Pío XI, determinó, desde 1930, el curso político de la curia, también con respecto al Reich nacionalsocialista alemán.

«La justicia engendra paz» fue el lema que orientó su pontificado. Pío XII tenía los dones de una naturaleza distinguida y noble tanto en inteligencia como en profunda religiosidad, y también el espíritu práctico del político realista, habituado a contar sólo con las posibilidades efectivas y a no emprender nunca desconsideradamente nada antes de haber valorado y ponderado minuciosamente las posibles consecuencias. Tal vez en esto se diferenciaba mucho de su predecesor y más aún de su sucesor, que actuaron espontáneamente, y por eso con frecuencia arriesgaron también más. Su política era clara y estuvo guiada por el objetivo que perseguía, y su arma fue la

tenaz negociación. No obstante, no se le puede imputar que su modo de gobernar fracasara frente a una diplomacia como la alemana, basada fundamentalmente sobre la violencia, la mentira y la falsedad. ¿Cómo habría podido actuar de otra manera un papa que, a diferencia de los grandes Estados y de las potencias mundiales, carecía de todo poder real? Él únicamente podía exhortar al derecho y a la justicia (y así lo hizo), y hacer valer su autoridad moral. En sus numerosas alocuciones y encíclicas, Pío XII exhortó incansablemente al derecho, impartió directrices y predicó los principios cristianos. ¿Podía callar ante los crímenes de los nazis, y sobre todo ante el exterminio de los judíos? Ésta es la amarga pregunta que se le dirige todavía hoy. Pero ¿estuvo verdaderamente callado? ¿Pudo decir algo más?

Pío XII trató hasta el último momento de impedir el estallido de la guerra e intentó que al menos Italia se mantuviera neutral. Su acción diplomática ante Hitler fracasó a principios de mayo de 1939. Mussolini reaccionó también negativamente; desde que éste se había adherido también a la política racial de Hitler, las relaciones de la Italia fascista con el Vaticano habían empeorado. Durante la guerra, el papa tenía que adoptar una actitud neutral. Estaba obligado a ello expresamente no sólo por los Pactos lateranenses de 1929, sino también por su situación de desvalimiento en medio de un país beligerante, y su posición como cabeza suprema de una comunidad de fe supranacional, cuyos miembros se encontraban en los dos bandos. Además, tomar decisiones políticas no es misión de un papa. Tampoco era necesario hablar, en el ámbito eclesial, del aspecto moral o inmoral de la conducta bélica hitleriana, ya que todos los responsables, y sobre todo los obispos y los católicos alemanes, tenían también ideas claras al respecto y condenaban sin paliativos el régimen nazi. En el ámbito no eclesial, una comunicación pontificia sobre este punto habría sido explotada exclusivamente con fines políticos; en efecto, esto era lo único que querían quienes trataban de hacer salir al papa de su silencio. Por eso, Pío XII se mantuvo políticamente neutral; no obstante, hizo llamamientos aún más enérgicos a la conciencia de ambas partes, para que recondujeran a la humanidad hacia la paz y el amor cristiano.

Si al comienzo pudo atribuir a la guerra de Hitler un mínimo de significado y de justificación, lo hizo sólo pensando en la defensa de la Europa cristiana contra el bolchevismo ateo, pero esto valía únicamente para Rusia, no para Polonia y los otros pueblos, pues Pío XII demostró siempre una profundísima compasión hacia su desti-

no. El papa no fue el único que rechazaba y temía el bolchevismo. Millones de personas dentro y fuera de Alemania pensaban como él. Pero ¿se podía exorcizar a Belcebú con el diablo? ¡Ésta era la cuestión!

Después de la guerra, Pío XII siguió exhortando infatigablemente a la paz, ayudó a los pueblos duramente probados por el conflicto con una organización caritativa y se posicionó contra la tesis de la culpa colectiva del pueblo alemán y contra la campaña de odio inspirada por esta acusación. Al mismo tiempo, dirigió su solicitud hacia los prisioneros de guerra y los refugiados. Sufrió sobremanera por la caída de pueblos católicos enteros, como Polonia y Hungría, en la esfera de influencia del comunismo. A las persecuciones contra los cristianos, desencadenadas pronto en esos países, y al encarcelamiento de obispos y eclesiásticos respondió con la excomunión de los responsables. Su actitud frente al bolchevismo, que había causado enormes pérdidas al cristianismo y a la Iglesia, fue siempre intransigente.

Raras veces ha podido un papa ejercer con sus discursos y escritos principales una influencia tan profunda y universal como Pío XII. Sus palabras fueron escuchadas y estimadas en todas partes, no sólo dentro de la Iglesia, sino también fuera de ella e incluso en los pueblos no cristianos. Murió el 9 de octubre de 1958.

Su pontificado fue importante sobre todo dentro de la Iglesia. Él abrió el colegio cardenalicio, hasta entonces dominado todavía por cardenales italianos, a todos los pueblos y a todas las razas. Los nuevos y numerosos nombramientos de cardenales reflejaron la universalidad de la Iglesia. En la encíclica *Mystici Corporis* (1943), propuso una nueva comprensión de la Iglesia, centrada en el *Corpus Christi mysticum*, que puso fin al monopolio de la concepción eclesial jurídico-jerárquica; en ella dio cabida también al laicado católico. La encíclica bíblica *Divino afflante Spiritu* (1943) y la encíclica litúrgica *Mediator Dei* (1947) respondieron a importantes aspiraciones de la Iglesia en aquel momento. La encíclica *Menti nostrae* (1950) abordó la santidad del sacerdocio y la *Provida mater* (1950) trató sobre la virginidad; en esta última, Pío XII reconoce canónicamente los institutos seculares, es decir, aquellas asociaciones eclesiásticas de nuevo cuño, cuyos miembros desarrollan el apostolado en el mundo, en el ejercicio de la profesión, en los ambientes de trabajo y manteniendo el estado de vida secular.

Se puede afirmar que posiblemente no hubo ningún argumento fundamental, religioso o eclesiástico, que Pío XII no abordara y tratara desde una perspectiva cristiana. Su extraordinaria capacidad de trabajo se extendió a todos los campos, particularmente a la nueva organización de la administración curial. El vértice teológico de su pontificado fue la solemne proclamación, el 1 de noviembre de 1950, del dogma de la *Assumptio Mariae*, la asunción al cielo, en cuerpo y alma, de la inmaculada Madre de Dios.

No obstante, Pío XII fue un hombre de la vieja generación. La misión de abrir las últimas puertas a una nueva comprensión de la Iglesia y a un nuevo encuentro mundial estaba reservada a su genial sucesor, Juan XXIII. Con respecto al pensamiento ecuménico y a las nuevas tendencias teológicas, Pío XII demostró siempre una comprensión modesta (encíclica *Humani generis*, 1950). Pese a toda la apertura y la afabilidad con la gente demostrada sin desmayo en las audiencias y las celebraciones litúrgicas, siguió siendo, no obstante, un autócrata y gobernó la Iglesia de un modo centralista. Y si bien es verdad que dedicó expresamente la alocución de la Navidad de 1944 a la idea de democracia, lo cierto es que en su concepción fundamental era partidario del principio monárquico.

§ 58. La Iglesia en el Tercer Reich

Pocas veces política y concepción del mundo estuvieron tan indisolublemente unidas y entrelazadas como en el Tercer Reich, el periodo más infame y más oscuro de la historia alemana. Raras veces un hombre puso, sin el mínimo escrúpulo, la mentira al servicio de su política y de su diplomacia, como hizo Hitler (1889-1945). Para comprender bien la situación en que se hallaba la Iglesia en el Tercer Reich es indispensable hacer estas observaciones desde el principio.

1. La política de Hitler

Adolf Hitler nació el 20 de abril de 1889 en Braunau del Inn (Alta Austria). Entre los años 1906 y 1912 vivió en Viena como un fracasado desde el punto de vista laboral, repitiendo consignas antisemitas y anticlericales. Durante la primera guerra mundial combatió como voluntario en un regimiento bávaro. Terminada la guerra, al encontrarse de nuevo sin trabajo, «decidió convertirse en político». La

fundación del Partido de los Trabajadores Alemanes, que desde 1920 se llamó «nacionalsocialista» (NSDAP = Nationalsozialistisch Deutschen Arbeiterpartei), cuya dirección asumió Hitler en 1921, la participación en el fallido golpe de Estado del general Erich Ludendorff (1923), nueve meses de arresto en Landsberg y la nueva fundación del NSDAP en 1925, fueron las etapas de su formación política. Durante la crisis económica que se abatió sobre Alemania, el partido fue creciendo poco a poco y en 1929 se convirtió finalmente en un partido de masas, gracias a las promesas que Hitler hizo sin el menor escrúpulo a todos los insatisfechos. En las elecciones de 1930 obtuvo seis millones y medio de votos y 107 escaños en el parlamento. En 1932, con sus 13.750.000 votos y 230 escaños, era el partido más fuerte en Alemania. Terror, sangre y violencia señalaron el camino de este movimiento radical. El descontento de más de seis millones de desempleados y la miseria que sufrían otros muchos millones de alemanes explican este trágico fenómeno. Paul von Hindenburg, presidente del Reich, se negó en un primer momento a conferir a Hitler el cargo de canciller al que podía aspirar como líder del partido más fuerte, pero Franz von Papen y otros consiguieron persuadirlo, y el 30 de enero de 1933 nombró a Hitler canciller del Reich. Fue el funesto día de la «conquista del poder».

Algunos círculos eclesiásticos se habían opuesto con toda claridad al nacionalsocialismo ya antes de 1933. El padre Friedrich Muckerman, SJ (1883-1946), previno en 1931 contra el «equívoco demasiado difundido» de considerar el partido de Adolf Hitler exclusivamente como un movimiento político y no como un movimiento profundamente pseudo-religioso, con una determinada cosmovisión, y definió la «profecía del Tercer Reich» y la anunciada liberación del mundo, a través de la raza y la sangre del germanismo, como «la herejía del siglo XX». El tenebroso trasfondo ideológico que estaba en la raíz del nazismo apareció claramente, más que por el libro *Mein Kampf* [Mi lucha] de Hitler, por la obra de Alfred Rosenberg, *Mythus des 20. Jahrhunderts* [Mito del siglo XX]. Este escrito vio la luz en 1930 en Múnich, pero no empezó a gozar de celebridad hasta 1934. Los obispos advirtieron a los fieles y prohibieron la adhesión de los católicos al NSDAP (la provincia eclesiástica de Colonia, en 1931; Maguncia, etc.). La lucha entre las dos cosmovisiones era inevitable.

No obstante, después de conquistar el poder, Hitler siguió una política completamente distinta. El 1 de febrero de 1933, en su primera declaración de gobierno, proclamó solemnemente que su «gobierno nacional» consideraría como misión suprema y principal el

restablecimiento de la unidad de espíritu y de voluntad del pueblo alemán. Esta unidad tutelaría y defendería los fundamentos sobre los que se apoyaba el poder de la nación, y pondría el cristianismo como base de toda la moral. La familia, célula originaria del cuerpo popular y político, sería colocada bajo la protección de esa misma unidad. Hitler declaró la guerra sólo a la anarquía y al comunismo. Puso fin de inmediato a toda forma de agitación anticristiana dentro de sus filas, y con ello produjo la impresión de que él y su partido, después de haber asumido la responsabilidad del Estado alemán, se inspiraban en una política puramente realista y no querían cargar con el lastre de una ideología que había sido definida como un fenómeno de transición, propio del «tiempo de la lucha». En el programa del partido de 1925 se podía leer, en el artículo 24: «Nosotros exigimos la libertad de todas las confesiones religiosas dentro del Estado... El partido como tal defiende la perspectiva de un cristianismo positivo, pero sin vincularse directamente a una determinada confesión religiosa». Se omitió intencionadamente toda alusión a la raza germánica y a la lucha contra el «espíritu judío materialista». En la fundamentación de la ley de plenos poderes del 23 de marzo de 1933 se afirmaba aún más claramente: «El gobierno nacional ve en las dos confesiones cristianas los factores más importantes para la conservación de nuestro carácter nacional, y respetará los tratados concluidos entre las Iglesias y las regiones alemanas. Sus derechos se mantendrán intactos... El gobierno del Reich, que ve en el cristianismo los fundamentos inamovibles de la moral y de la ética del pueblo, atribuye igualmente el máximo valor a las relaciones amistosas con la Santa Sede y trata de perfeccionarlas...».

Palabras como éstas no podían dejar de crear perplejidad. Quizá los católicos se habían engañado al juzgar a Hitler. Si se le tomaba la palabra y concluía pactos vinculantes, tal vez sería posible refrenarlo concretamente y contener su acción. Así las cosas, Hitler fue escuchado con atención en Roma cuando, aconsejado por Von Papen, se presentó con la propuesta de un concordato con el Reich. Ahora bien, no es la conclusión del tratado lo que debe suscitar extrañeza –pues encajaba perfectamente en la línea de la política vaticana–, sino más bien el haber hecho caso omiso, por las ventajas que se le concedían a la Iglesia en el ámbito religioso-cultural, de toda consideración política sobre un gobierno dictatorial como el de Hitler. Este concordato fue la dolorosa consecuencia del hecho de que los ambientes católicos no habían sido capaces de encontrar una relación positiva con la democracia. Y así, por una concepción errónea

de la imagen del *Führer*, de matriz ideológica monárquica, abrieron las puertas a la quimera del Estado unitario del nacionalsocialismo. La adhesión del partido del Centro a la ley de plenos poderes (24 de marzo de 1933) y la autodisolución (obligada) del Centro mismo, acaecidas en el marco de la supresión general de los partidos en los meses de junio y julio de 1933, ponen de manifiesto la inseguridad y la perplejidad que reinaba entre los grupos políticos católicos.

La Iglesia renunció a la participación en el debate político y puso todas sus esperanzas en la conclusión del concordato con el Reich (22 de julio de 1933). Por el momento, esta opción parecía una garantía suficiente para la conservación de la libertad de movimiento en el ámbito religioso-cultural, suprema y necesaria aspiración de la Iglesia. A muchos católicos, que se sentían decepcionados por la política del Centro, esta solución de los difíciles problemas existentes entre la Iglesia y el Estado les pareció incluso mejor que la continua guerrilla parlamentaria que se había experimentado durante la república de Weimar. Ningún gobierno se había mostrado nunca tan generoso y dispuesto a hacer concesiones a la Iglesia católica como Hitler durante las negociaciones previas al concordato, aun cuando en ellas no se había pedido nada que no fuera justo y equitativo. Es comprensible, por tanto, el agradecimiento que los obispos expresaron a Hitler por el tratado.

Indudablemente, nadie sabía entonces que aquellas negociaciones con el Reich habían sido para Hitler sólo una maniobra táctica; le sirvieron para ganar tiempo y para sembrar la división entre el partido del Centro y el episcopado. Necesitaba tiempo para consolidar su posición política y su gobierno, y para ganar a los electores católicos. A éstos les martilleó imperturbablemente con discursos sobre el carácter reprobable del «catolicismo político», y les aseguró que quería dar a la Iglesia lo que ella necesitaba; como compensación, la Iglesia debía renunciar a toda forma de representación política.

Lo que Hitler pensaba verdaderamente se ha podido saber sólo gracias a las publicaciones de las fuentes y sobre todo de las notas tomadas durante las conversaciones de sobremesa y los diarios de sus seguidores. En ellos se observa, sin ninguna sombra de duda, que desde su juventud estaba lleno de odio hacia el cristianismo y movido únicamente por una voluntad de destrucción. Hermann Rauschning (*Gespräche mit Hitler*, 1940) transmite algunas declaraciones auténticas de Hitler sobre su juventud que manifiestan clara-

mente que su odio contra los judíos era igualado sólo por la animadversión contra el cristianismo, que él deseaba extirpar en la «solución final» junto con el judaísmo. En su Reich sólo tenía derecho a existir «el dominador ario» que, naturalmente, sería formado por Hitler. La política del dictador se ha de ver únicamente sobre el trasfondo de esta cosmovisión.

Hitler veía en el cristianismo la continuación del judaísmo, una invención del judío Pablo. La moral cristiana era contradictoria con su concepción del hombre. Su objetivo era rechazar y aniquilar por completo el cristianismo. Se consideraba llamado a destruir tanto la Iglesia católica como el judaísmo y el bolchevismo. Fuentes seguras nos han transmitido también lo que pensaba sobre el concordato. Cuando no habían pasado aún dos semanas desde la sesión parlamentaria del 23 de marzo de 1933, en la que Hitler había afirmado que el primer deber de su gobierno era la protección del cristianismo y de las Iglesias, el dictador declaró en la cancillería del Reich ante el grupo de sus colaboradores más próximos: «El fascismo puede hacer, si quiere, las paces con la Iglesia en nombre de Dios. Yo también lo haría. ¿Por qué no? Pero esto no me impedirá arrancar de raíz toda forma de cristianismo de Alemania. Se es cristiano o se es alemán. No es posible ser ambas cosas».

2. El *Kirchenkampf*

En este trasfondo hay que situar la lucha de Hitler contra la Iglesia, que empezó inmediatamente después de la conclusión del concordato con el Reich y se desarrolló en tres fases sucesivas.

Primera fase (1933-1934), con medidas represivas encubiertas: Hitler no participó en ellas directamente y confió a sus seguidores la prosecución de la lucha para la imposición de la cosmovisión aria, declarando que no sabía nada de ella (Rosenberg fue llamado oficialmente a dirigir la instrucción del NSDAP en enero de 1934). Con ocasión del «golpe de Röhm» (30 de junio de 1934) hizo asesinar también a algunos dirigentes católicos, como Erich Klausener y Edgar Julius Jung, dos eminentes laicos. El boicot sistemático de los negocios judíos comenzó en abril de 1933.

Segunda fase (1934-1939): la lucha abierta contra la Iglesia, enmascarada al principio como «desconfesionalización de la vida pública», limitó todos los campos de la actividad eclesiástica. Se prohibieron las asociaciones eclesiásticas y las organizaciones juveniles; se obstaculizó e incluso se prohibió localmente la enseñanza de la religión en las escuelas (1937); se retiraron las subvenciones para las guarderías infantiles católicas y para otras organizaciones sociales y caritativas; se reprimió la libertad de expresión de la prensa católica; se prohibió la predicación y se encarceló a sacerdotes y laicos. En 1936 empezaron los procesos contra las órdenes católicas; se hicieron simulacros de procesos contra sacerdotes por delitos contra la moral, con un gran montaje propagandístico («así son todos los sacerdotes»), con la finalidad de minar la confianza que el pueblo tenía aún en el clero y en la Iglesia. En 1938-1939 se suprimieron las últimas escuelas confesionales y muchos conventos, junto con universidades y facultades de teología católicas (Múnich); estas últimas debían ser sustituidas por «facultades para la doctrina de la raza». Las «leyes de Nuremberg» (septiembre de 1935) impusieron a los judíos una situación legal excepcional, es decir, les privaron de derechos; hasta el otoño de 1938, unos 170.000 judíos (un tercio del número total) emigraron de Alemania. En la Noche de los cristales rotos (9 de noviembre de 1938) tuvieron lugar los primeros grandes pogromos organizados.

Tercera fase (1940-1945): pese a la guerra, las vejaciones contra la Iglesia continuaron. En la Polonia conquistada (Warthegau), el cristianismo y la Iglesia fueron completamente extirpados (desde 1940). El mismo Hitler puso fin a una rebelión de monjes en el Reich (1940-1941), porque suscitaba demasiada inquietud sobre todo en la región de Münster (cuyo obispo era Clemens August conde von Galen). Como «medidas exigidas por la guerra» se limitó el número de vocaciones en las órdenes y el de los estudiantes de teología, y se decidió la eliminación de los enfermos psíquicos (eutanasia) y las disposiciones contrarias a la Iglesia en Alsacia (1943). El secretario de Hitler, Martin Bormann, uno de los más fanáticos enemigos de la Iglesia, asumió en 1941 el mando en la lucha de exterminio, que debía conducir, después del fin de la guerra, a la eliminación de la Iglesia y del cristianismo en todos los territorios dominados por el nazismo, y debía coronar la «victoria final».

La «solución final de la cuestión de los judíos» había empezado ya en 1941. Algunos comandos especiales de las SS habían recibido la orden de exterminar a los judíos en las regiones ocupadas. Surgieron guetos para los judíos (en Varsovia desde octubre de 1940) y campos de exterminio (desde el otoño de 1941), a los que fueron deportados judíos de Holanda, de Bélgica, de Francia, de Noruega, de Hungría y de otros países del sureste de Europa y, desde octubre de 1941, también de Alemania. Sólo en Auschwitz fueron asesinados varios millones de personas en las cámaras de gas desde finales de 1941. Otros campos de la muerte fueron Chelmno, Treblinka, Belsec, Sobibor y Majdanek. El número de los judíos asesinados asciende en total a seis millones aproximadamente. A estos *Lager* hay que añadir los campos de concentración de Dachau, Sachsenhausen, Bergen-Belsen, Oranienburg, Buchenwald, Theresienstadt, Mauthausen y otros, con sus masacres por medio de ejecuciones capitales, torturas, desnutrición, epidemias y fusilamientos. El sufrimiento de millones de personas, al que se han de añadir los horrores de la guerra en todo el mundo, sobrepasa el poder de la imaginación humana.

3. La resistencia de las Iglesias

La resistencia de las Iglesias a una criminalidad tan grave puede parecer insuficiente, si consideramos la monstruosidad de los delitos desde la perspectiva actual. Ésta es al menos la acusación dirigida contra ellas. En realidad, las diferentes Iglesias fueron las únicas fuerzas que mantuvieron denodadamente una recia lucha contra el régimen nazi, y precisamente por eso Hitler, como revelan los informes secretos de la Gestapo, consideraba a los cristianos como los enemigos más peligrosos del Reich. Los católicos y los cristianos evangélicos hicieron causa común en esta lucha porque el nazismo pretendía destruir tanto a la «Iglesia confesante» evangélica como a la Iglesia católica. En aquella situación de necesidad extrema, los cristianos se encontraron.

El número de los escritos pastorales y de las notas de protesta de los obispos contra el gobierno alemán es elevado. La voz de los obispos empezó a alzarse ya en el otoño de 1933, y con los años se hizo cada vez más intensa y más severa. No hubo ninguna acción contra la Iglesia a la que no se respondiera con protestas enérgicas. El nombramiento de Rosenberg como jefe de la *Weltanschauung* (cosmovisión/ideología) del partido nazi (desde enero de 1934) fue recibido por los obispos con un torrente de réplicas y protestas. El cardenal de Colonia, Karl Joseph Schulte (1871-1941), que viajó para encon-

trarse personalmente con Hitler, a principios del mes de febrero, definió el escrito de Rosenberg como un panfleto anticristiano y pidió que fuera retirado de la circulación. Hitler se distanció aparentemente de las tesis de Rosenberg, pero no tomó ninguna medida contra él. Schulte declaró después de regresar, visiblemente agitado: «Hitler es una esfinge, un hombre siniestro bajo cuyo gobierno sucederán aún cosas terribles». Un año después de la conclusión del concordato, los obispos echaron en cara al gobierno alemán, en un escrito pastoral, la violación de los acuerdos. Desde entonces apelaron siempre al tratado con el Reich para fundamentar sus reclamaciones.

El concordato resultó ser un apoyo importante en la defensa de la Iglesia, porque daba al papa el derecho de intervenir en cuestiones internas de la Iglesia alemana. De hecho, los obispos se pusieron muy pronto de acuerdo, por motivos tácticos, para realizar acciones comunes, y las más importantes y graves protestas fueron acordadas en unión con el Vaticano, a través del intercambio de notas diplomáticas que denunciaban la vulneración del concordato. El lenguaje de estas notas vaticanas es duro, como muestran las publicaciones disponibles. En una nota del 14 de mayo de 1934 se presentaba ya oficialmente una reclamación por las graves violaciones del concordato. El 26 de julio de 1935, el *Osservatore Romano* habló de una *Kulturkampf* abierta en Alemania. El conflicto alcanzó un punto máximo con la dura encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937). El primer esquema fue redactado por el cardenal Michael Faulhaber (1869-1952) durante una visita a Roma como respuesta a una petición urgente del papa. No obstante, al cardenal Pacelli, entonces secretario de Estado, le pareció que este primer esbozo era demasiado benigno, y él mismo reelaboró los pasajes más importantes introduciendo en ellos protestas concretas, formuladas severamente, y así, en nombre de la curia, se difundió por todo el mundo. La encíclica era una única gran acusación contra el régimen de Hitler.

Poco antes de la publicación de la encíclica, la Santa Sede había pensado ya en derogar el concordato debido a las continuas vulneraciones del gobierno alemán. Los obispos alemanes expresaron la opinión contraria. Los nazis, por su parte, reaccionaron con violencia contra la encíclica; también ellos pensaban que era preciso anular el concordato. Pero Hitler se declaró contrario y ambas partes lo mantuvieron. En una conversación de sobremesa, Hitler reconoció con pesar, el 4 de julio de 1942, que el concordato constituía «una traba central» para su política eclesiástica en el Reich, pero seguía ateniéndose a él «por causa de la guerra»; no obstante, aseguró: «Una

vez terminada la guerra, se terminará también con el concordato». El Vaticano, por el contrario, necesitaba mantenerlo, porque gracias a él la Santa Sede tenía el derecho y la posibilidad de intervenir directamente en el *Kirchenkampf* alemán y ayudar a la Iglesia católica alemana. Que ésta «no estuvo callada» se puede demostrar con el ejemplo de los valientes sermones del obispo Von Galen de Münster y de otros muchos obispos. Las homilías de Von Galen del 13 y del 20 de julio y del 3 de agosto de 1941 no sólo se difundieron por toda Alemania, sino también por el mundo entero. Los nazis no se atrevieron a emprender acciones contra él mientras duró la guerra, por temor a la reacción popular.

§ 59. El pontificado de Juan XXIII

El breve pontificado de Juan XXIII (1958-1963) marcó un giro decisivo. Con una despreocupación carismática, el papa rompió con viejas tradiciones, ofreció a la Iglesia una nueva imagen del papado, y abrió ventanas y puertas a los hermanos separados de Occidente y de Oriente.

Angelo Giuseppe Roncalli nació en el seno de una familia de campesinos numerosa y pobre el 25 de noviembre de 1881, en Sotto il Monte (Bergamo). Ordenado sacerdote en Roma en 1904, al año siguiente se convirtió en secretario del obispo y profesor en el seminario de Bergamo. Durante la primera guerra mundial fue soldado y capellán de hospital militar. Sirvió después (1921-1925) en la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe, en Roma. Como delegado apostólico en Oriente (1925-1934 en Bulgaria, 1934-1944 en Turquía y en Grecia) adquirió una amplia experiencia diplomática y aprendió a conocer y a amar a la Iglesia oriental. En 1944 fue nombrado nuncio en París, donde se interesó particularmente por los prisioneros de guerra alemanes, fundó el seminario de los prisioneros de guerra en Chartres y promovió la misión obrera francesa. Como cardenal y patriarca de Venecia (1953-1958) se dedicó particularmente a una intensa actividad pastoral. Era previsible, por tanto, que también como papa preferiría ser el obispo y el «párroco del mundo» antes que jefe supremo de la Iglesia. En todo era justo lo contrario del aristocrático y riguroso autócrata Pío XII.

Juan XXIII quiso ser enteramente obispo de Roma y, como tal, pastor de la Iglesia universal. Por eso rompió con la estrechez del Vaticano, se mezcló con el pueblo romano, visitó orfanatos y hospitales, conversó durante horas con los internos de la cárcel de Regina Coeli y celebró la liturgia en las parroquias suburbanas. Y, sobre todo, convocó en enero de 1960 un sínodo de la diócesis de Roma para adecuar la pastoral de la ciudad a las situaciones de la vida moderna, que habían cambiado radicalmente. Su proyecto era el siguiente: el ministerio de Pedro, el episcopado universal, debía desarrollarse a partir del ministerio episcopal de Roma; para ello había convocado primero el sínodo diocesano romano, al que seguiría un concilio ecuménico y, como fruto de ambos, el *aggiornamento* de la Iglesia entera, que respondería a las urgentes necesidades de nuestro tiempo y encontraría su expresión en la reelaboración del derecho canónico. El primer paso se había dado ya felizmente; el segundo se dio con la convocatoria del vigésimo primer concilio ecuménico, el Vaticano II, que se reunió bajo la dirección del pontífice el 11 de octubre de 1962 en San Pedro; pero el tercero no fue posible por la brevedad del pontificado, aun cuando el papa había instituido ya en abril de 1963 una comisión para la revisión del *Codex Iuris Canonici.*

Juan XXIII adoptó las medidas necesarias para el *aggiornamento*, en armonía con las exigencias del tiempo. Tales medidas no se limitaron a nuevos métodos de acción, sino que afectaron también a las estructuras eclesiásticas. El ministerio de Pedro, el primado, encontró de nuevo y de un modo plenamente consciente su anclaje en el colegio episcopal. El cambio fue extraordinario. Bajo Pío XII, la concentración del gobierno de la Iglesia había hallado en la curia romana su máxima perfección. Juan, en cambio, volvió al principio de la colegialidad e inició el proceso de descentralización. A los obispos se les confiaron misiones de toda la Iglesia y el colegio cardenalicio fue ampliado notablemente, gracias a la admisión de numerosos obispos. Además, el papa dispuso que las congregaciones romanas convocaran en adelante para las sesiones plenarias que tenían lugar en Roma a todos los arzobispos y obispos cardenales que se encontraran en Roma. De este modo, la obra de estas altísimas congregaciones estaría unida más estrechamente al episcopado universal y preservada de toda forma de introversión absolutista.

La meta del papa era el *aggiornamento* de los métodos pastorales en las diócesis y en las órdenes religiosas.

De un modo muy especial se examinó finalmente, con la máxima generosidad y urgencia, el problema de la adaptación en las misiones, se instituyeron jerarquías indígenas y se abolió definitivamente la imposición del eurocentrismo en las Iglesias jóvenes. La Iglesia debía salir al encuentro de los pueblos y las culturas, sin erradicarlas o tratar de absorberlas. Debía ir también en busca de los hermanos separados de la Iglesia oriental y de las Iglesias de la Reforma, y no retirarse a su torre de marfil para esperar a los otros. Juan era consciente de que el problema de la unidad de la cristiandad dividida no se podía resolver con la invitación a los hermanos separados a volver, arrepentidos, a la casa del Padre. Por eso habló de una búsqueda común de la unidad y confió esta misión al concilio ecuménico. Primero, cada una de las comunidades, incluida la Iglesia católica, debía tratar de descubrir cuáles eran los obstáculos que había en ella y que ponía a las demás. El papa Juan no temió entonar en alta voz el *mea culpa* y darse golpes de pecho. Tales declaraciones no se habían oído en boca de un pontífice desde que Adriano VI había confesado públicamente en 1523, en la dieta de Nuremberg, las culpas de la Iglesia, y causaron impresión también en la cristiandad no católica. El eco en el movimiento ecuménico, al que el papa abrió igualmente las puertas, fue grande. En el apogeo de su pontificado, Juan XXIII declaró con claridad y energía que la Iglesia tenía el deber de allanar a los cristianos separados el camino hacia la unidad, que ella misma debía retornar a la pureza de su origen; y exhortó a los católicos a una mayor estima y un conocimiento más profundo de los hermanos separados, en un clima de seriedad y afecto. Para ello fundó el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, cuya dirección confió al cardenal Augustinus Bea.

Meditaba y pronunciaba sus palabras con tanta sencillez y cordialidad que conmovieron a todos. Juan pudo incluso aventurarse a hablar a los gobiernos del bloque oriental, al otro lado del telón de acero. También en este campo superó la rígida actitud de rechazo asumida por sus predecesores hacia los comunistas, pero mantuvo la postura de éstos con respecto al comunismo ateo en cuanto tal. La visita al Vaticano del yerno del secretario del partido comunista ruso Nikita Khrushchev, en la primavera de 1963, el envío del cardenal de Viena Franz König (1905-2004) a Budapest, la renovación de las relaciones con los patriarcas y los obispos de las Iglesias autocéfalas

ortodoxas de Oriente y el telegrama de condolencia de Khrushchev por la muerte del papa, son señales del cambio de clima en las relaciones, que se produjo gracias a su iniciativa. Juan XXIII murió el 3 de junio de 1963, lunes de Pentecostés.

§ 60. El concilio Vaticano II

El anuncio del concilio Vaticano II, hecho el 25 de enero de 1959 por Juan XXIII, nació de una iniciativa estrictamente personal y, como él mismo aseguró en varias ocasiones, de una súbita inspiración divina. Los cautos contemporáneos sacudieron la cabeza cuando supieron que el papa, pese al presentimiento de que iba a morir pronto, quería realizar su proyecto conciliar en dos o tres años. A esto se añadió también un malentendido: mientras que en el uso lingüístico eclesiástico tradicional y católico «ecuménico» significa universal, es decir, que engloba a toda la Iglesia, en muchos lugares se entendió que el anuncio de la próxima convocatoria de un «concilio ecuménico» se refería al movimiento ecuménico de los tiempos modernos, como si el papa quisiera reunir un gran concilio para el restablecimiento de la unidad eclesial de los cristianos de todo el mundo. Esta opinión suscitó por un lado gran entusiasmo y, por otro, incrédulo estupor. Era necesaria, por lo tanto, una precisión por parte de la autoridad suprema. El Vaticano explicó que no se debía concebir el concilio como una asamblea de todas las comunidades cristianas con el objetivo de lograr la reunificación, sino como una pura cuestión católica interna. Pero el papa captó inmediatamente el deseo general de unidad en la fe y, para encauzar algunas esperanzas excesivas, aseguró que el anunciado concilio no pretendía ni podía conseguir directamente la reunificación, porque el tiempo no estaba aún maduro para ello; ahora bien, el concilio se proponía precisamente allanar el camino para llegar a esa meta, primero en el ámbito católico, liberando la vida de la Iglesia de antiguos prejuicios y obstáculos que existían e impedían la reunificación y suscitando en ella un nuevo espíritu. Juan XXIII imprimió así al concilio una clara tendencia tanto a la reflexión interna como a la apertura hacia fuera, ante todo hacia los hermanos cristianos no católicos, y sentó las bases para un extraordinario impulso del pensamiento ecuménico dentro y fuera de la Iglesia católica.

La obra audaz de Juan XXIII se expresó en una palabra guía: *aggiornamento*, que no significaba sólo adecuación de la vida exterior a los tiempos actuales, sino que presuponía una orientación completamente nueva. Era preciso apartar la mirada de las categorías del pasado y centrarse en las exigencias del presente y de un ambiente que había cambiado por completo. Comprendido de un modo correcto, el *aggiornamento* debía conducir a una transformación de la vida eclesial, análoga a la que se vivió en la historia tal vez sólo en la época del «giro constantiniano» o de la Reforma. Superación de la época constantiniana con su estrecha conexión entre religión y política, entre poder e Iglesia; rechazo del limitado espíritu contrarreformista del confesionalismo en la Iglesia, y paso de una época en que la teología y las formas de vida se habían configurado según el concilio de Trento a una nueva vida de la Iglesia en este mundo, más adecuada a la mentalidad y a los conocimientos modernos. Todo esto estaba contenido en el concepto de *aggiornamento*. Era un programa inmenso. ¿Podría el concilio, después de un periodo preparatorio tan breve, cumplir esta misión?

Los escépticos miraban, no sin preocupación, al trabajo llevado a cabo en las diez comisiones preparatorias. Se sabía que en ellas predominaba, pese a la participación de teólogos extranjeros, la influencia de una rígida teología romana: la representada por las universidades pontificias y por las autoridades de la curia. De hecho, los 69 borradores elaborados por estas comisiones y que fueron presentados al principio del concilio se asemejaban mucho más a un compendio de las concepciones teológico-eclesiásticas retrógradas, que a esquemas orientativos para el presente y el futuro. Así las cosas, la gente se preguntaba si la conclusión del concilio tendría como resultado la consolidación de condiciones anticuadas o si, por el contrario, abriría la puerta a un nuevo desarrollo. Era previsible que tendrían lugar dramáticos conflictos entre conservadores y progresistas. Pero nada permitía entrever cuáles eran las relaciones de mayoría ni qué peso tendrían al final las opiniones de la curia y del mismo papa.

La firme confianza de los optimistas se basaba ante todo sobre la persona del papa. Ninguno de los pontífices anteriores a Juan XXIII había dado a entender como él desde el primer momento que quería romper con el principio tradicional, vigente desde el Vaticano I, de la autoridad absoluta de un concepto de primado entendido en sentido rígidamente jurídico. Quería mostrar también en el concilio que la afirmación del principio de colegialidad en la Iglesia era para él una cosa seria. Sin querer renunciar a la posición primacial del obispo romano en toda la Iglesia, fundada según la doctrina eclesiástica sobre la voluntad de Dios, Juan XXIII no sólo subrayó siempre la corresponsabilidad de los obispos en el gobierno de la Iglesia universal, sino que como obispo de Roma se situó en medio de ellos. Cuando se dirigía a sus hermanos en el episcopado, procuraba decir: «Nosotros obispos». No obstante, sus partidarios se preguntaban con preocupación si sería capaz de hacer valer sus ideas, en el marco del concilio, frente a un compacto aparato de autoridades curiales. Y, sobre todo, ¿cómo pensaba establecer una relación justa entre su posición primacial en el concilio y la corresponsabilidad colegial de todo el episcopado en la dirección suprema de la Iglesia? Estas preguntas no se las planteaban sólo los católicos, sino también los no católicos. Para muchos cristianos no católicos, el concilio sería una prueba gracias a la cual se podría reconocer la autenticidad de la intención de reunificación católica y la voluntad de apertura frente a las concepciones de las Iglesias ortodoxas y reformadas.

La decisión se tomó desde el principio del concilio. En la solemne sesión de apertura del 11 de octubre de 1962, que fue difundida por la radio y la televisión en todo el mundo, se reunieron junto con el papa, en la basílica de San Pedro acondicionada como aula conciliar, 2.540 padres conciliares con derecho de voto. Acto seguido, comenzó la primera sesión, y en la «Congregación general» del 13 de octubre se debatió la elección de las nuevas comisiones conciliares. La curia propuso confirmar en sus funciones a los miembros que hasta entonces habían trabajado en las comisiones preparatorias. Pero eso habría significado que, junto con las viejas comisiones, se habría introducido en las nuevas comisiones conciliares también el viejo espíritu. Para sorpresa de todos, el concilio rechazó esta pretensión y eligió a los nuevos miembros de las comisiones, formadas con teólogos de todo el mundo. Con este acto no sólo se expresó con claridad que los padres conciliares querían reservarse la libre decisión,

sino que también se señaló la dirección que se debería seguir en adelante. El papa no se opuso, pero ordenó, para tranquilizar a la asustada curia, que a cada una de las nueve comisiones se añadiera otro miembro elegido entre los funcionarios curiales italianos. Así pues, los trabajos podían empezar.

Ya de por sí el encuentro, a escala mundial, de tantos obispos fue un acontecimiento eclesial, y el intercambio espiritual favoreció –en un breve espacio de tiempo y en una medida cada vez mayor– el avance y el cambio. Muchos obispos de diócesis remotas entraron por primera vez en contacto con la nueva teología y «no les pareció indigno de su ministerio aprender del concilio a profundizar más en los problemas teológicos y pastorales» (Hubert Jedin). Más aún, fueron también valientes a la hora de decidir autónomamente en las votaciones y sostener las opiniones recientemente adquiridas: «El concilio Vaticano II se convirtió así en la puerta para un nuevo capítulo de la historia de la Iglesia».

Los trabajos conciliares se desarrollaron en cuatro periodos de sesiones, divididas cronológicamente.

La *primera sesión* duró del 11 de octubre al 8 diciembre de 1962. Desde el principio se plantearon conflictos por el esquema «Sobre la liturgia». Los progresistas, a los cuales pertenecían sobre todo los obispos de los países en los que el movimiento litúrgico estaba arraigado desde hacía mucho tiempo, como Alemania y los países de lengua alemana, Francia y el norte de Italia, deseaban introducir la lengua vernácula en lugar del latín en la liturgia de la palabra de Dios en la misa, una participación más activa del pueblo, la concesión de la comunión a los laicos bajo las dos especies, al menos en ciertas ocasiones particulares (ritual del matrimonio, etc.) y algunas otras cosas. Sorprendentemente, los obispos de los países de misión y de Latinoamérica se adhirieron a ellos: habían reconocido la importancia que tenía para su obra misionera una liturgia más cercana al pueblo. Así, la orientación más fuerte superó los obstáculos contra la reforma litúrgica. El esquema fue reenviado a la comisión para que lo reelaborara y con ello se abrió el camino a los decisivos desarrollos de una reforma de la liturgia. Más importante y de mayor peso fue el debate posterior sobre el esquema «Las fuentes de la revelación».

Aquí no sólo chocaron las opiniones teológicas, sino que se discutió sobre los mismos principios. Los conceptos de «Escritura» y «Tradición» no habían sido profundizados aún de una manera nueva en el debate con la teología ecuménica y tenían mucha importancia en el diálogo con los protestantes. Mientras que el grupo conservador curial creía su deber evitar la infiltración de la moderna crítica bíblica protestante, los progresistas luchaban por la apertura y el reconocimiento de los resultados de la exégesis crítica. Entre éstos se encontraban los cardenales Joseph Frings (1887-1978), Julius Döpfner (1913-1976), Franz König y Jan Alfrink (1900-1987), que habían elaborado un esbozo propio. Como ninguno de los dos esbozos obtuvo, en la asamblea plenaria, la mayoría requerida de los dos tercios, el papa retiró el tema del orden del día y lo reenvió a la comisión. Tampoco fueron aprobados los esquemas siguientes sobre los medios de comunicación modernos (radio, televisión, prensa, cine) y sobre las Iglesias orientales, y el primer periodo conciliar terminó sin resultados tangibles.

Mientras se realizaban los trabajos preparatorios de la siguiente sesión, el 3 de junio de 1963 murió Juan XXIII, el papa del concilio, llorado por el mundo entero. Le sucedió, el 21 de junio de 1963, el arzobispo de Milán y cardenal Giovanni Battista Montini, que tomó el nombre de Pablo VI y anunció de inmediato su intención de continuar el concilio.

Así, el concilio se reunió, casi de acuerdo con el programa, el 29 de septiembre de 1963 para su *segunda sesión*, cuyos trabajos prosiguieron hasta el 4 diciembre. A Pablo VI le preocupaba particularmente el esclarecimiento del concepto de Iglesia y por ello se antepuso el esquema «Sobre la Iglesia». En los encendidos debates, la nueva concepción que la Iglesia había adquirido se topó con las concepciones tradicionales jurídicas postridentinas. Se plantearon problemas de estructura, entre los cuales se debatieron especialmente la relación entre primado y colegialidad y la participación del colegio episcopal con el papa en la dirección suprema de la Iglesia. Pero los ánimos se acaloraron también por las cuestiones relativas a la comprensión interna de la Iglesia y a la coordinación del esquema sobre María con el esquema sobre la Iglesia. A finales de octubre se llegó incluso a una seria crisis. Los temas tratados posteriormente («Sobre el oficio pastoral de los obispos y sobre el gobierno de las diócesis», y «Sobre el ecumenismo»), en los que se abordaron los controvertidos capítulos sobre los judíos y sobre la libertad religiosa no contri-

buyeron a apaciguar el clima. Tuvieron lugar recios duelos oratorios. Conservadores y progresistas luchaban para que se tomara una decisión acorde con sus respectivas tesis. La línea progresista consiguió una gran victoria cuando el esquema litúrgico reelaborado fue aprobado finalmente como constitución *Sacrosanctum Concilium* por una abrumadora mayoría (2.158 «placet»; 19 «non placet»), y fue confirmado y publicado por el papa en la sesión de clausura del 4 de diciembre. También fue aprobado el decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*, aun cuando se precisó que se debía añadir, como complemento, una instrucción particular. Cuando el papa anunció, durante la clausura de la sesión, su intención de viajar a Jerusalén y encontrarse, junto al sepulcro del Señor, con el patriarca ecuménico Atenágoras, sus palabras parecieron como una confirmación y una ratificación de los principios tratados en el debate sobre el ecumenismo. El viaje, que tuvo lugar efectivamente del 4 al 6 de enero de 1964, pareció casi como un componente esencial del concilio mismo.

La *tercera sesión* se abrió el 14 de septiembre de 1964 y duró hasta el 21 de noviembre. De la primera sesión estaba pendiente aún el esquema sobre la revelación; de la segunda sesión seguían planteadas las discusiones sobre la Iglesia, sobre el oficio de los obispos y sobre el ecumenismo, y se añadieron además los temas del apostolado de los laicos y de la Iglesia en el mundo. El papa mismo se declaró, en su discurso de apertura, a favor del principio de la colegialidad en la Iglesia, según el cual el primado debía ser complementado eficazmente a través del episcopado. Pero quedaban aún muchas cuestiones específicas por esclarecer, también sobre otros temas. El problema de conferir el diaconado a varones casados y la cuestión de la obligación del celibato marcaron puntos culminantes de las discusiones. También se planteó la cuestión acerca de si la declaración sobre la libertad religiosa no relativizaría la verdad y favorecería el indiferentismo. Se debatieron también las directrices sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, sobre la formación sacerdotal, sobre la renovación de la vida religiosa, sobre la educación cristiana, sobre el apostolado de los laicos y sobre la actividad misionera de la Iglesia. Se examinaron propuestas para la reforma del derecho matrimonial, relativas sobre todo al controvertido derecho al matrimonio mixto, y se discutió el esquema «La Iglesia en el mundo actual». En noviembre, durante el debate relativo al capítulo 3 del esquema sobre la

Iglesia, que aborda la posición del colegio episcopal, se produjo una nueva crisis. Pero el 20 de noviembre se aprobó el esquema «Sobre las Iglesias orientales» (*Orientalium Ecclesiarum*) y, al día siguiente, superaron también el obstáculo de la votación final la constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y la constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*).

La *cuarta y última sesión*, del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965, debía realizar aún una inmensa cantidad de trabajo. Se debían votar los proyectos, ya tratados anteriormente. El papa anunció desde el principio que iba a nombrar un consejo episcopal que se reuniría por primera vez en 1967 y que participaría, en el espíritu del principio de colegialidad, como representación de todo el episcopado, en la dirección general de la Iglesia. La discusión sobre la libertad religiosa se prolongó notablemente; se dejó bien claro que este decreto no abolía los conceptos de absoluta verdad y de error, sino que únicamente tenía como objetivo asegurar la libertad del individuo frente a la coacción religiosa en el ámbito civil. Con la declaración solemne del derecho a la libertad de conciencia en el ámbito religioso debería quedar meridianamente claro que ninguna potencia estatal podía impedir, por medio de una presión externa, la proclamación y la aceptación del evangelio. Pero al mismo tiempo, también la Iglesia misma se libró definitivamente de la concepción imperante desde los tiempos del «giro constantiniano». Con la aceptación de este decreto, la Iglesia declaraba solemnemente que rechazaba, por principio, toda forma de presión exterior en el ámbito de la conciencia.

Durante el mes de octubre de 1965 el concilio promulgó, siguiendo un rápido orden de sucesión, un buen número de textos. El día 28 se aprobaron, en asamblea plenaria, los decretos sobre el deber pastoral de los obispos (*Christus Dominus*) y sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), las declaraciones sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*), así como también el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Optatam totius*), y todos estos textos fueron promulgados por el papa. El 18 de noviembre se aprobó el decreto sobre el apostolado de los laicos (*Apostolicam actuositatem*). La cuestión del celibato fue excluida del debate, por explícito deseo del papa, porque se pensó que

en aquel momento el tema no estaba maduro para ser discutido. El esquema sobre «La Iglesia en el mundo actual» (*Gaudium et spes*) planteó nuevas dificultades al concilio. Después de largas negociaciones fue aprobado solemnemente en la última sesión pública del 7 de diciembre de 1965, junto con los decretos sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y sobre la actividad misionera (*Ad gentes*), y la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*).

En aquel día el concilio asistió a un acto histórico, que produjo en el mundo cristiano una gran sensación. El papa Pablo VI anunció, con profunda seriedad y con sincera voluntad, que quería reparar un agravio antiguo, aboliendo el anatema con que Roma y Bizancio se habían excomulgado mutuamente en 1054 y habían originado el gran cisma. Esta injusticia debía ser borrada para siempre de la memoria de la Iglesia.

Con una impresionante fiesta conclusiva en la plaza de San Pedro, el concilio concluyó sus trabajos el de 8 diciembre de 1965. ¡Dieciséis documentos, pero ni un solo dogma! Éste es el resultado del Vaticano II, que no quiso ser un concilio doctrinal, sino un concilio de reforma, con una orientación explícitamente pastoral. Los dogmas pueden ser registrados y estudiados en los tratados dogmáticos. En cambio, los decretos pastorales del concilio deben ser seguidos y aplicados en la vida. El concilio formuló y presentó en ellos las tareas de la Iglesia, pero no las resolvió.

Historia de la Iglesia contemporánea (de 1965 a nuestros días)

ROLAND FRÖHLICH

§ 61. Los pontificados de Pablo VI y de Juan Pablo I

1. Primeras reformas

Pablo VI fue el papa que recibió la herencia conciliar de su predecesor y llevó a término el concilio. Todo su pontificado se desarrolló bajo el signo de este acontecimiento de enorme trascendencia en la historia de la Iglesia.

Giovanni Battista Montini nació el 26 de septiembre de 1897 en Concesio, cerca de Brescia. En 1920 fue ordenado sacerdote, después se preparó en Roma (en la *Accademia dei Nobili*) para servir en la curia pontificia y en 1924 entró en la Secretaría de Estado. Aquí se abrió camino trabajando hasta convertirse en subsecretario de Estado (1937) y, a partir de 1944, se ocupó principalmente de los asuntos internos de la Iglesia bajo Pío XII, el cual dirigió la Secretaría de Estado hasta su muerte. En 1954 fue nombrado arzobispo de Milán y en 1958 fue creado cardenal. En los años en que fue arzobispo de Milán entró en estrecho contacto y se familiarizó con los problemas de la pastoral en todos los niveles sociales. Estaba abierto a todas las cuestiones modernas, amaba el diálogo con los «alejados» y estaba firmemente decidido a continuar la línea de su predecesor.

Después de la sesión de clausura del concilio, Pablo VI se puso a trabajar de inmediato en la realización de las reformas aprobadas por el concilio, entre las cuales se incluía una nueva organización de la curia. El Santo Oficio, que vigilaba sobre las desviaciones de la doctrina de la Iglesia, recibió un nuevo nombre: Congregación para la Doctrina de la Fe (diciembre de 1965). Tres nuevos «Secretariados», creados en los años anteriores, debían ocuparse de la unión de los cristianos, de los no cristianos y de los no creyentes. Una comisión debía reelaborar el derecho canónico, que no se había modificado desde 1917, para adecuarlo a las afirmaciones conciliares (la nueva edición del *Codex Iuris Canonici* vio la luz en 1983); otra comisión, creada en 1972, debía revisar el derecho de las Iglesias orientales unidas a Roma (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1990).

Tampoco se hizo esperar la institución, recomendada por el concilio, de un «sínodo (romano) de los obispos». Se reunió por primera vez el 29 de septiembre de 1967. Su misión es aconsejar al papa en todas las cuestiones relevantes que afecten a la Iglesia y fortalecer su vinculación con el episcopado mundial. Se reúne por decisión del

pontífice y se ha establecido una periodicidad que va de dos a tres años. Los aproximadamente 250 miembros sinodales son enviados entre los delegados de las conferencias episcopales nacionales, y el papa puede nombrar otros sinodales. Las sesiones duran normalmente entre tres y cuatro semanas. Por propia iniciativa, Pablo VI introdujo en 1970 modificaciones en el derecho relativo a la elección papal: desde entonces sólo tienen derecho activo de voto los cardenales que no han cumplido aún los ochenta años.

Entre los primeros textos aprobados por el concilio se encuentra la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia. Pablo VI abrió la puerta a una amplia utilización de las lenguas vernáculas en la liturgia y en la celebración de los sacramentos. Sorprendentemente, la alegría por esta posibilidad no fue unánime, ya que la lengua latina era considerada el signo visible de la unidad universal de la Iglesia católica. Numerosos sacerdotes hicieron caso omiso de las nuevas normas y en varios países nació el Movimiento *Una Voce*, que pretendía conservar el latín. Un destacado adversario de estas innovaciones fue el obispo francés Marcel Lefebvre.

2. Señales de crisis

La última mención es un dato que muestra cómo poco a poco se produjeron divergencias en la valoración y la aceptación del concilio. Por un lado, el *aggiornamento* pretendido por Juan XXIII –es decir, la modernización de la Iglesia en la predicación y en la praxis, dentro de la fidelidad al patrimonio tradicional de la fe– había cosechado entre los obispos y los teólogos un alto consenso, y sectores cada vez más numerosos se preguntaban hasta qué punto las afirmaciones tradicionales correspondían al horizonte de comprensión del hombre moderno. Pero, por otro lado, sobrevenían miedos, el miedo ante la posibilidad de perder o hacer superficiales los fundamentos de la fe, o de abandonar formas familiares y con ellas también una identidad religiosa. Ya antes del final del concilio, Pablo VI se vio obligado a poner en guardia, a propósito de la eucaristía, frente a la posibilidad de «olvidar la doctrina, una vez definida por la Iglesia, o interpretarla de modo que el genuino significado de las palabras o la reconocida fuerza de los conceptos queden debilitados» (encíclica *Mysterium fidei*, 1965). Se trataba aquí sobre todo de la transustan-

ciación, de la presencia real de Cristo en carne y sangre bajo las especies del pan y del vino, de la misa como sacrificio. Además, se recuerda a los creyentes (citando a Pío X), que «[es] deseo de Jesús y de la Iglesia que todos los fieles se acerquen diariamente al sagrado banquete...».

Poco a poco creció en la Iglesia la sensación de una crisis. En realidad, muchas investigaciones demuestran que ya en la década de 1950 se había ido fraguando una gran transformación, a la que quiso responder el concilio. A propósito de este periodo, Yves Congar (1904-1995) habla de un cambio sociocultural de alcance mundial: pérdida de la confianza en la metafísica, desarrollo turbulento de las ciencias naturales, creciente secularización, rebeliones juveniles, reivindicaciones de equiparación cada vez más intensas por parte de las mujeres. No obstante, otros pensaban que el mismo concilio, con su nueva «apertura al mundo», había sido la causa principal de la inseguridad entre los católicos, del abandono de la práctica religiosa y de la falta de vocaciones al sacerdocio.

El cambio de la situación general se hizo particularmente evidente cuando el papa presentó ante la opinión pública mundial su encíclica *Humanae vitae*. Durante el concilio, en marzo de 1963, Juan XXIII había constituido una comisión que debía «reunir pareceres sobre las nuevas cuestiones relativas a la vida conyugal, y en especial a una recta regulación de los nacimientos» (n. 5). Estaba formada por teólogos, expertos en ciencias humanas y también matrimonios. El concilio, que había iniciado el debate sobre esta tema el 19 de noviembre de 1964, confió al día siguiente, por voluntad del papa, la clarificación de las cuestiones aún planteadas (sobre todo el control de los nacimientos) a la comisión; el papa debería tomar después una decisión final. De los sesenta miembros de la comisión, que trabajaban bajo la dirección del cardenal Julius Döpfner, casi todos recomendaron una declaración que, en determinadas condiciones, considerase responsable también el uso de contraceptivos artificiales. Únicamente cuatro teólogos suscribieron un voto minoritario que rechazaba todos los medios contraceptivos directos (artificiales) para la regulación de los nacimientos y sólo admitía como moralmente lícita la elección de los días no fértiles en el ciclo de la mujer. Sorprendentemente, Pablo VI hizo suyo el voto de la minoría. Y declaró en la *Humanae vitae* (25 de julio de 1968):

> «Hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas. Hay que excluir igualmente, como ha declarado muchas veces el Magisterio de la Iglesia, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación» (n. 14).

El eco fue enorme y afectó a todas las parejas que querían configurar su matrimonio según la doctrina católica. Los confesores tuvieron presentes los profundos conflictos que la vida concreta implicaba (por ejemplo, cuando el cónyuge negaba su consentimiento) y recurrieron a la importancia de la decisión en conciencia en aquellas situaciones que podían exigir demasiado al individuo. Los obispos no contradijeron al papa, pero buscaron, no obstante, aperturas teológico-morales (por ejemplo, la elección del mal menor). Para los teólogos, el contenido de la encíclica era sólo un aspecto; el otro aspecto –igualmente importante– era la forma en que el magisterio pontificio ejercía su función.

Frente a este viento contrario, que naturalmente soplaba con más fuerza aún desde la opinión pública a la que el papa había dirigido expresamente sus principios, Pablo VI se hizo más cauto, y algunos hablan incluso de un «repliegue ordenado» en los años 1968-1972. En la Iglesia se amplió el foso entre quienes veían el concilio como una palabra conclusiva y quienes lo consideraban como inicio de una Iglesia rejuvenecida. Se lanzaron violentos reproches de «apostasía» con respecto a los rasgos esenciales de la Iglesia definidos en el concilio de Trento, o bien –en sentido contrario– de «traición» a la renovación que se había propuesto el concilio.

Exponente del primer grupo fue el obispo Marcel Lefebvre. Si no se hubiera separado de la Iglesia, habría sido ciertamente considerado un modelo de católico: dos de sus hermanos eran sacerdotes, tres de sus hermanas eran religiosas. Nacido en 1905 en Tourcoing (en el norte de Francia), estudió teología en la Universidad Gregoriana de Roma, centro de la ortodoxia católica, y consiguió el doctorado en 1929; aquel mismo año fue ordenado sacerdote y sirvió quince años

como misionero en Gabón (África central); en 1948, delegado apostólico para todos los territorios franceses de África y, a partir de 1955, arzobispo de Dakar (Senegal). En 1960, Juan XXIII lo llamó a formar parte de la comisión central para la preparación del concilio. Participó en el concilio como obispo y también como superior general de los espiritanos (una congregación nacida en 1703 para la formación de los sacerdotes y tareas misioneras).

Ya inmediatamente después del comienzo de las sesiones conciliares puso en guardia frente a las aperturas ecuménicas, la excesiva colegialidad (el papa considerado primariamente como miembro del colegio de los obispos) y las declaraciones sobre la libertad religiosa. Poco a poco aumentó su convicción de que con ello la Iglesia misma estaba cayendo víctima del liberalismo. También pensaba –según consta en una carta que envió a Pablo VI– que había un acuerdo secreto entre altos dignatarios eclesiásticos y la masonería. Como movimiento alternativo a esta decadencia de la Iglesia, el obispo Lefebvre fundó en 1962, es decir, durante el concilio, junto con trescientos obispos, sobre todo de España y de Latinoamérica, el *Coetus internationalis patrum* (Asociación internacional de obispos) para la defensa de la verdadera doctrina romano-católica. En 1969 fundó en Friburgo (Suiza) la *Confraternitas Pius X* (Fraternidad San Pío X) y en 1970, en Ecône (en el cantón del Valais), un seminario propio rigurosamente vinculado a las decisiones del concilio de Trento, incluida la obligación de usar el latín en la celebración de la misa. Cuando Pablo VI le prohibió en 1976 ejercer sus poderes espirituales (suspensión *a divinis*), él, haciendo caso omiso de la prohibición, siguió ordenando sacerdotes y diáconos. Se separó expresamente de la Iglesia en 1988, al consagrar, violando la prohibición de Roma, cuatro obispos con el fin de asegurar la continuidad de su obra. Murió en 1991, sin haber iniciado reconciliación alguna. (Las primeras conversaciones del director de la fraternidad, Bernard Fellay, con el recién elegido papa Benedicto XVI –en 2005, la fraternidad tenía 450 sacerdotes y unos 170 seminaristas– pusieron de manifiesto la voluntad de un acercamiento progresivo por ambas partes).

El segundo grupo, que consideraba el concilio como punto de partida de una renovación general, estaba formado sobre todo por teólogos. Criticaban que ni en el concilio ni en los años posteriores se habían afrontado verdaderamente los temas espinosos y aludían a la regulación de los nacimientos, a la admisión a la comunión de los divorciados que se han vuelto a casar, a las comunidades sin sacer-

dote, al matrimonio de los sacerdotes, a la posición de la mujer y también al estilo con que Roma trata a los «desviados». En vez de permitir un debate abierto, se había reforzado de nuevo el comportamiento curial autoritario y se habían consolidado nuevamente las posiciones tradicionales en la moral y en la exégesis.

3. Signos de apertura

Este malestar lacerante y lleno de contradicciones, presente en el concilio y en su puesta en práctica, preocupó mucho a Pablo VI. La dificultad de las decisiones, la oscilación entre los dos grupos y su seriedad existencial hicieron pensar en el «Hamlet» de Shakespeare –una asociación que apareció en la prensa italiana, se difundió rápidamente y se convirtió en un rasgo característico fijo para describir su carácter–. Con todo, hubo bastantes signos alentadores de apertura. El deseo de una reforma litúrgica, presente en amplios círculos, ¿no estaba sostenido por la exigencia de los creyentes de poder realizar mejor los actos religiosos? Los laicos –y entre ellos en forma creciente las mujeres–, ¿no estaban presionando para colaborar con iniciativas propias y asumir responsablemente su misión en la Iglesia?

No era ninguna casualidad que se multiplicaran de nuevo los sínodos: empezaron en los Países Bajos con un «Concilio pastoral» (1966-1970). En Wurtzburgo se reunió en 1971 el «Sínodo general de las diócesis de la República Federal de Alemania», que se propuso la tarea de promover en su ámbito «las decisiones del Vaticano II y de contribuir a la configuración de la vida cristiana según la fe de la Iglesia». En esta ocasión, los laicos estuvieron abundantemente representados (140 de los 312 miembros sinodales). Las decisiones, que, después de haber sido aprobadas por la Conferencia Episcopal Alemana, fueron presentadas en Roma, obtuvieron todas el reconocimiento del papa –fue necesario excluir únicamente la cuestión de la ordenación de *viri probati* casados como sacerdotes, debido a la objeción de la conferencia episcopal–. En la DDR, a cuyos obispos no se les permitió acudir a Wurtzburgo, tuvo lugar en el mismo periodo un sínodo pastoral. Siguieron otras regiones y otras diócesis (por ejemplo, Rottenburg-Stuttgart en 1985).

Un signo prometedor fue también el hecho de que los creyentes empezaron de nuevo a interesarse por las exposiciones generales de la doctrina de la fe, en vez de prestar su adhesión solamente a algunos dogmas aislados.

Los obispos respondieron a este interés con la edición de catecismos para cristianos adultos: en Holanda, en 1966 (*Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus*, conocido como *Catecismo holandés*); en Alemania, en 1985 (*Katholischer Erwachsenenkatechismus = Catecismo católico para adultos*); en Francia, en 1991 (*Catéchisme pour adultes = Catecismo para adultos*). Roma se apresuró a solicitar un «Catecismo universal», que, después de un trabajo de siete años, apareció primero en Francia como *Catecismo de la Iglesia Católica*, en 1992. Como declaraba Juan Pablo II en la introducción, debía servir como punto de referencia a los catecismos regionales, pero no sustituirlos. En efecto, ya en el *Catecismo holandés*, que emprendió su camino con el imprimátur del cardenal Jan Alfrink en 1966, algunas formulaciones habían suscitado perplejidad en el Santo Oficio. En 1967, cuando ya se habían publicado las traducciones inglesa y alemana, y estaba en prensa la francesa, Pablo VI encomendó a una comisión de cardenales la tarea de examinar el catecismo. Éstos introdujeron enmiendas en casi todos los temas. Las correcciones ocuparon bastantes páginas con respeto al catecismo original y tenían que ser incorporadas en la edición siguiente o publicadas como ampliación. En general se trataba de aclaraciones o explicaciones mejores de las afirmaciones doctrinales tradicionales.

4. Compromiso por la paz

Si bien la palabra *aggiornamento* no pertenecía a su vocabulario programático, Pablo VI aceptó abrir, explícita o implícitamente, las puertas de la Iglesia a un tiempo de cambios. Bajo muchos puntos de vista fue un papa «moderno». No sólo porque, contra la resistencia de los tradicionalistas, confirmó la reforma litúrgica del concilio con un nuevo orden de la misa (*Novus ordo missae*, 4 de abril de 1969), sino también porque, más allá de la solicitud por los creyentes, su comunidad más amplia era el «mundo». Como consecuencia de la segunda guerra mundial y de la invención de la bomba atómica, los Estados habían tomado conciencia de que formaban una comunidad de destino y de que sólo como Naciones Unidas podían garantizar su seguridad y la paz mundial. Por esta razón era ciertamente oportuno que Pablo VI se expresara sobre este tema, pero causó sensación que él, invitado por las Naciones Unidas, anunciara su mensaje ante la asamblea general en Nueva York el 4 de octubre de 1965 (con ocasión del

vigésimo aniversario de la constitución de la ONU). Pocas veces corrió él tanto el velo que ocultaba su intimidad:

> «Aquí nuestro mensaje llega a su punto culminante. Negativamente primero: Es la palabra que aguardáis de nosotros y que nosotros no podemos pronunciar sin tener conciencia de su gravedad y de su solemnidad: Nunca jamás los unos contra los otros; jamás, nunca jamás. ¿Acaso no nacieron sobre todo con ese fin las Naciones Unidas: contra la guerra y para la paz? Escuchad las palabras de un gran desaparecido, John Kennedy, que hace cuatro años proclamaba: "La humanidad deberá poner fin a la guerra, o la guerra será quien ponga fin a la humanidad". No se necesitan largos discursos para proclamar la finalidad suprema de vuestra organización. Basta recordar que la sangre de millones de hombres, que sufrimientos inauditos e innumerables, que masacres inútiles y ruinas espantosas sancionan el pacto que os une en un juramento que debe cambiar la historia futura del mundo. ¡Nunca jamás guerra! ¡Nunca jamás guerra! Es la paz, la paz, la que debe guiar el destino de los pueblos y de toda la humanidad».

Con estas palabras no se refería sólo a una aspiración común mundial, sino que seguía avanzando por el camino iniciado por Juan XXIII. Del mismo modo que la bondad de Juan pareció no excluir a ningún Estado y a ninguna persona y dio al mundo, por así decir, un padre, así también el mundo esperaba, en determinadas situaciones, una palabra del papa. Pablo VI respondió a esa expectativa. En realidad, al anunciar las verdades de fe, todos los papas habían entendido que eran válidas para todos los hombres, pero en aquel momento se estaba entablando una relación completamente distinta del papa con respecto al «mundo», un estar con los otros dentro las situaciones, un sentirse implicado que restaba importancia a lo que separaba.

No debe, por tanto, sorprender que Pablo VI usara diferentes tonos también con respecto a los Estados comunistas. No sólo alabó, ante las Naciones Unidas, el modelo de la «coexistencia» de Estados con ideologías distintas, sino que también dio personalmente pasos concretos para crear un clima de diálogo. Si Juan XXIII había roto el hielo, Pablo VI continuó la obra de su predecesor: dialogó con el ministro de asuntos exteriores soviético Andrei Gromyko (27 de abril de 1966) y posteriormente mantuvo con él otros encuentros; recibió al presidente ruso Nikolai Podgorny en 1967. Sin embargo, causó una gran sensación el hecho de que, tras ser invitado, el Vaticano enviara, en 1975, una delegación a la «Conferencia para la seguridad y

la colaboración en Europa» de Helsinki. Dirigida por el cardenal secretario de Estado, Agostino Casaroli, la delegación vaticana abogó por una general libertad de conciencia y de religión, tema que después se convirtió también (naturalmente no sólo a instancias del Vaticano) en parte integrante de las actas conclusivas. A varios obispos, sobre todo de Polonia, no les causó ninguna alegría esta revalorización de iniciativas comunistas.

A esta comunidad mundial que iba abriéndose camino correspondió también la decisión de Pablo VI de internacionalizar la curia: entre 1961 y 1970, los italianos perdieron poco a poco la mayoría en los cargos directivos de la curia, de modo que en 1978 eran sólo 39 frente a 99 no italianos.

Si Juan XXIII sorprendió gratamente a la prensa mundial al salir del Vaticano para visitar cárceles y hospitales romanos, Pablo VI fue el primer papa que, después de Pío VII (1800-1823), emprendió un viaje fuera de Italia. Cuando se habla de los viajes del «peregrino Wojtyla», se olvida con frecuencia que ya Pablo VI, con los nueve viajes que realizó, fue el primer «papa mundial». Éstos lo llevaron a Tierra Santa, a Turquía (donde se encontró con el patriarca Atenágoras en Estambul), a la India (Congreso eucarístico de Bombay), a Nueva York (Naciones Unidas), a Portugal (Fátima), a Colombia (Congreso eucarístico de Bogotá y encuentro de los obispos de Latinoamérica en Medellín), a Suiza (visita al Consejo Ecuménico de las Iglesias), a Uganda, a Filipinas, a Australia, a Indonesia, a Hong Kong y a Sri Lanka. En el primer plano de estos viajes se encontraba la referencia religiosa: contacto con los representantes de las Iglesias cristianas, lugares santos, países católicos. Esto vale naturalmente también para sus sucesores; no obstante, Juan Pablo II pondrá nuevos acentos: todos los Estados merecen, por así decir, su visita, y no sólo porque en ellos viven católicos, sino porque él ofrece su amistad a todos los gobiernos.

También el movimiento ecuménico hacía pensar en un cambio de época. Cien años antes del Vaticano II, el Santo Oficio, bajo Pío IX, prohibía aún a todos los católicos colaborar en «asociaciones dedicadas a la promoción de la unidad de los cristianos» (1864). Pío XI repitió estas prohibiciones, preocupado por la posibilidad de que la Iglesia admitiera de este modo indirectamente que no se le había confiado a ella toda la herencia de Cristo. Pero el clima había cambiado. No podemos analizar aquí detalladamente en qué fuentes be-

bía en general el deseo de unidad, pero después de la inhumanidad del bolchevismo y del nazismo se había hecho evidente que los enemigos principales de la Iglesia no eran ya «herejes y cismáticos», sino el creciente ateísmo. Las persecuciones sufridas en común y también la ayuda mutua en situaciones de necesidad habían permitido conocer que otros cristianos, de confesiones distintas, vivían igualmente de la fuerza del evangelio. «Este santo Sínodo exhorta a todos los católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en la labor ecuménica» (*Unitatis redintegratio*, 4). Pablo VI continuaba también aquí las iniciativas de su predecesor, el cual había invitado a observadores de otras Iglesias cristianas para participar en el concilio. Ya antes del final del concilio, Pablo VI se encontró con el patriarca ortodoxo Atenágoras en Jerusalén (4-6 de enero de 1964). Después de otros encuentros en Roma y en Estambul, se pusieron de acuerdo para retirar las recíprocas excomuniones que las dos Iglesias habían pronunciado en 1054. Lo hicieron al mismo tiempo, el 7 de diciembre de 1965, día anterior a la clausura del concilio: el papa en la basílica de San Pedro y el patriarca en la iglesia de San Jorge en Estambul. Un año antes (26 de septiembre de 1964), Pablo VI había hecho restituir a los cristianos greco-ortodoxos la cabeza del apóstol Andrés, que los cruzados habían llevado de Occidente a Constantinopla como botín en 1208 –un gesto que había mejorado claramente el clima entre las dos Iglesias–. Asimismo, lo que impresionó mucho a los observadores de las otras Iglesias fue la invitación a una liturgia de la palabra común poco antes del final del concilio.

Pablo VI fue ciertamente también el primer papa que tuvo presente la situación de los países en vías de desarrollo como problema autónomo. En realidad, ya a partir de León XIII, en 1891 (encíclica *Rerum novarum*), la Iglesia había estudiado los aspectos sociales en el ordenamiento del Estado, con la siguiente motivación:

> «Por tanto, la santa Iglesia, aunque tiene como misión principal santificar las almas y hacerlas partícipes de los bienes sobrenaturales, se preocupa, sin embargo, de las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres, no sólo de las que afectan a su decoroso sustento, sino de las relativas a su interés y prosperidad, sin exceptuar bien alguno y a lo largo de las diferentes épocas» (*Mater et magistra*, 3).

No obstante, las encíclicas sociales anteriores a Pablo VI, aun cuando mencionaban también a los países en vías de desarrollo, tenían presente sobre todo la situación de los Estados europeos. El cambio de perspectiva se muestra muy claramente en las palabras con que Pablo VI introduce la encíclica *Populorum progressio* (26 de marzo de 1967):

> «Recientemente hemos creído que era Nuestro deber crear, entre los organismos centrales de la Iglesia, una Comisión Pontificia encargada de "suscitar en todo el Pueblo de Dios el pleno conocimiento de la función que los tiempos actuales piden a cada uno, en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres, de favorecer la justicia social entre las naciones, de ofrecer a los que se hallan menos desarrollados una ayuda tal que les permita proveer, ellos mismos y para sí mismos, a su progreso". Justicia y Paz es su nombre y su programa. Pensamos que este programa puede y debe juntar a los hombres de buena voluntad con Nuestros hijos católicos y hermanos cristianos. Por esto hoy dirigimos a todos este solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (n. 5).

Pablo VI franquea así el umbral hacia un nuevo espacio: la Iglesia, unida a todos los hombres de buena voluntad en la misión de crear relaciones humanas dignas para todos, no como *Magistra* (maestra) que ya lo sabe todo y a la que todos deben escuchar atentamente, sino como aquella que, en su nueva comprensión del hombre y de su mundo, ofrece una nueva fraternidad.

Pablo VI murió el 6 de agosto de 1978 a la edad de 80 años. La opinión pública mundial le agradeció su compromiso por la paz.

5. Juan Pablo I

El sucesor de Pablo VI guió a la Iglesia sólo durante treinta y tres días. La mañana del 29 de septiembre de 1978, su secretario privado lo encontró muerto en la cama. La lámpara de la mesilla de noche estaba aún encendida y él tenía en las manos la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Los médicos diagnosticaron un infarto de miocardio. Tal vez fuera una premonición el hecho de que dos días antes, en la audiencia pública que tiene lugar todos los miércoles en el Vaticano, hablara de su salud. Dijo que no era muy buena y que en los años anteriores había estado varias veces hospitalizado.

Albino Luciani había nacido el 17 octubre 1912 en Forno di Canale (hoy Canale d'Agordo), un pueblecito de la diócesis de Belluno,

en el norte de Italia. Fue bautizado de inmediato, en casa, por su comadrona porque «se encontraba en peligro de muerte». El padre de Albino era un trabajador, socialista y anticlerical; su madre era una ferviente católica.

La opinión pública no reparó en la rápida carrera de Luciani. Ordenado sacerdote a la edad de 23 años, dos años después fue nombrado vicerrector del seminario de Belluno y profesor de teología dogmática. Más tarde obtuvo el doctorado en teología en la Universidad Gregoriana de Roma (1947); este mismo año fue elegido secretario del sínodo diocesano común de Belluno y Feltre; en 1954, vicario general de la diócesis de Belluno; en 1958, obispo de Vittorio Véneto; en 1969, patriarca de Venecia y en 1973 cardenal.

En 1978, el segundo día del cónclave, en la cuarta votación, los cardenales eligieron papa a Albino Luciani, que decidió tomar el nombre de Juan Pablo I. Algunos comentaristas suponían que con ello expresaba su intención de continuar el camino de sus dos predecesores; otros vieron en ello una vinculación con la basílica de Juan y Pablo, tumba de los Duces de Venecia. Sorprendió el hecho de que en su entronización como pontífice renunciara a la silla gestatoria y a la tiara (cosa que ya había hecho el papa Pablo VI) y en sus declaraciones abandonara el solemne «Nosotros» para emplear el normal «yo». Muy pronto se subrayó que la sonrisa era su característica distintiva, a la cual correspondían también un estilo no complicado, cercano a la gente, y el lema *humilitas* (modestia, humildad), bajo el cual puso su ministerio pontificio. «Yo deseaba un pastor, y lo hemos tenido; un pastor que ha vivido el concilio Vaticano II y ha trabajado por la realización de sus reformas... Su estilo es amable, pero firme; su pensamiento se expresa con claridad; su palabra es decidida y su actitud es acogedora», así lo caracteriza el cardenal François Marty, arzobispo de París, expresando de este modo lo que había motivado también a otros cardenales en el cónclave para darle su voto.

De toda su precedente actividad sacerdotal emergían como constantes la cercanía al pueblo y el esfuerzo por una pastoral capaz de comunicar. Su catecismo, *Catechesi in bricciole* (Catequesis en migajas), publicado después del Congreso eucarístico de Belluno en 1949, tuvo seis ediciones. Muy conocidas fueron también sus cartas (ficticias) a Dante, Charles Dickens, Charles Péguy y otros, o a figu-

ras literarias como Pinocho y Fígaro, a través de las cuales, con lenguaje sencillo y de modo anecdótico, ilustra aspectos pastorales. Su solicitud para los creyentes en situaciones difíciles se extendió también a los italianos emigrados, a quienes visitó (como patriarca de Venecia) en Alemania, Francia, Portugal, Burundi, Brasil y Suiza.

Con todo, en su etapa episcopal tuvo también posicionamientos que –si los hubiera expresado como papa–, habrían provocado igualmente protestas y resistencias. Así, en 1972 luchó contra la introducción del divorcio en Italia, disolvió organizaciones juveniles católicas que estaban a favor de éste, criticó en el *Osservatore Romano* (23 de enero de 1972) a los teólogos que –en su opinión– abusan de su libertad, cuando olvidan que practican una «ciencia sagrada», desaprobó la teología de la liberación.

§ 62. El pontificado de Juan Pablo II

La historia de la Iglesia se topa con sus límites allí donde desemboca en el presente y los recuerdos personales reemplazan al filtro del significado objetivo que los decenios trascurridos han opuesto a la marea de detalles particulares. Además, hay que resistir a la tentación de reducir la historia reciente de la Iglesia a medidas y decisiones de la suprema autoridad eclesiástica. Ciertamente, éstas se pueden enumerar y documentar, pero limitan el concepto de Iglesia –como cuando la actuación de los Estados se identifica con las decisiones de sus gobiernos–. Por eso, en la exposición siguiente hay que distinguir entre lo que tiene su origen más bien en la iniciativa del papa, y da forma a la Iglesia, y los desarrollos que beben de otras fuentes. Naturalmente, también aquí hay transiciones fluidas, cuando, por ejemplo, los nuevos desarrollos se convierten en «una cuestión de principio», como en el caso del compromiso ecuménico de la Iglesia.

1. La dirección por parte del papa

Cuando, desde el balcón central de la basílica de San Pedro, el cardenal Karol Wojtyla fue anunciado como nuevo papa, muchos no comprendieron el nombre polaco. Algunos pensaron que se trataba de un africano. Pero, después de unos segundos de incertidumbre, estalló el entusiasmo. Después de cuatro siglos, los cardenales ha-

bían elegido de nuevo un pontífice no italiano, procedente de Polonia, un país que, a pesar de la opresión comunista, había permanecido fiel a la fe católica y a Roma.

Karol Wojtyla había nacido el 18 de mayo de 1920 en Wadowice, una pequeña localidad cercana a Cracovia. Su opción por el sacerdocio maduró poco a poco durante los años de la ocupación alemana. Primero, con 18 años y apasionado por la literatura polaca, empezó a estudiar filología; después, tras la invasión militar alemana y el cierre de la universidad, Karol tuvo que trabajar primero en una cantera y más tarde en una empresa química. En 1942 entró en el seminario de Cracovia, que funcionaba en la clandestinidad, pues los cursos sólo se podían impartir de noche. En 1946 fue ordenado sacerdote; después obtuvo el doctorado en teología en Roma (1948), en el *Angelicum*, la universidad de los dominicos, y, tras regresar a Polonia, se doctoró en filosofía con una tesis sobre Max Scheler. En 1953 fue nombrado profesor de teología moral y de sociología, primero en Cracovia y después en Lublin. En 1958 fue consagrado obispo (auxiliar) de Cracovia: con 38 años era el más joven de los aproximadamente cuarenta obispos de Polonia. De este modo se abrió para él el acceso directo al concilio, donde colaboró especialmente en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y participó también en la redacción final de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Durante el concilio, en 1964, tuvo lugar su nombramiento como arzobispo de Cracovia y poco después (en 1967) su elevación a cardenal.

Naturalmente, no es posible esclarecer del todo los motivos que condujeron a su elección el 16 de octubre de 1978, el segundo día del cónclave. Es evidente que no se quería un papa de transición –había razones suficientes para suponer que el pontificado del recién elegido, que contaba 58 años de edad, sería largo–. Era también en muchos aspectos moderno, conocía el mundo, sabía hablar varias lenguas y estaba dotado de una capacidad de relación cautivadora. Pero sobre todo convencía su profunda religiosidad. Lo que se podía constatar en muchos estudiantes de teología de los países comunistas que estudiaban en Occidente, era aplicable también a Wojtyla: una fe, segura de sí misma, que no parecía «afectada por el pensamiento débil». En el mundo occidental se podía observar un cierto paralelismo: parecía que los gobiernos conservadores (Estados Unidos, Gran Bretaña, República Federal Alemana) estaban ganando terreno. ¿No se debía esto al hecho de que, después de las bruscas transformaciones de la posguerra, se buscaba de nuevo un terreno

firme bajo los pies, se quería dar nueva vida a las normas del pasado? Juan Pablo II causó la impresión tanto de que aceptaba el concilio como de que conservaba la tradición. A diferencia de Pablo VI, no era un atormentado Hamlet, sino que en el discurso que pronunció al comienzo de su pontificado (22 de octubre de 1978) dirigió a los oyentes este llamamiento: «Hermanos y hermanas, ¡no temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora... ¡No tengáis miedo! Cristo conoce "lo que hay dentro del hombre". ¡Sólo Él lo conoce!».

Tres años después, el pontificado de Juan Pablo II estuvo a punto de tener un final violento. El 13 de mayo de 1981 fue alcanzado en la plaza de San Pedro por los disparos de un joven turco. Ali Agca, miembro del movimiento extremista de derecha de los Lobos Grises, había comunicado ya unos meses antes a un periódico de Estambul que mataría al papa, el enviado del imperialismo occidental, si viajaba a Turquía. Aún no se ha esclarecido si estuvo apoyado por otras personas y de quiénes se trataría. El papa, gravemente herido, sobrevivió al atentado y visitó a Ali Agca, el 27 de diciembre de 1983, en su celda de la cárcel. El autor del atentado, entregado más tarde a Turquía, pudo salir de la prisión en enero de 2006, antes de que los funcionarios lo encarcelaran de nuevo.

¿Qué características destacan en la forma en que Juan Pablo II dirigió la Iglesia? Su simpatía hacia los medios de comunicación y su largo pontificado descubren un amplio campo de sus actividades –que seguramente fue propio también de sus predecesores, pero en el caso de éstos es más desconocido para la opinión pública–. A este respecto resulta muy claro qué idea tenía él de «su» Iglesia: con una sólida unidad interior, orientada por normas claras, llena de impulso misionero, religiosa no sólo en el entendimiento, sino también de corazón y sentimiento, firmemente adherida a la dirección del papa.

2. Reformas

Entre las medidas asumidas en el primer decenio de su pontificado se encuentra una amplia reforma de la curia. Pablo VI había introducido ya en 1967 algunos cambios en el sistema de gestión de la curia (constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universalis*, 15 de agosto de 1967); Juan Pablo II (constitución apostólica *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988) dio un nuevo ordenamiento a las competencias y funciones sobre todo de las nueve congregaciones, que en parte recibieron nuevos nombres.

La Secretaría de Estado pasó a ser una instancia independiente, que ejercía una especie de supervisión sobre todos los dicasterios y organismos de la curia y tenía la responsabilidad de las relaciones internacionales. Los prefectos de las congregaciones deben informar al papa y al cardenal secretario de Estado cada tres meses.

Una segunda medida normativa fundamental fue la entrada en vigor del nuevo *Codex Iuris Canonici*, el Código de derecho eclesiástico. La reelaboración de la edición de 1917 había sido encargada ya por Juan XXIII, y Juan Pablo II pudo presentar la nueva edición el 25 de enero de 1983 (entró en vigor el 27 de noviembre del mismo año). Con respeto al anterior, el nuevo código contenía sólo 1.752 cánones (determinaciones jurídicas) en vez de 2.414. Desde el punto de vista del contenido, se podían reconocer los decretos del concilio, de modo que el papa afirmó que el nuevo *Codex* era el «Código del concilio». En efecto, éste ponía su segundo libro (sobre los derechos y deberes de los fieles) bajo el concepto privilegiado por el concilio (en la constitución *Lumen gentium*) de Iglesia como «pueblo de Dios» (mientras que antes –desde los tiempos de Pío XII– había sido considerada sobre todo como «cuerpo de Cristo»); en las relaciones con las Iglesias particulares debía estar vigente el principio de subsidiariedad; la dignidad y los derechos de la persona tenían que ser defendidos. Con todo, algunos juristas han criticado también el hecho de que se habían reforzado los derechos papales, mientras que a los seglares se les reconocían sólo misiones limitadas en el tiempo y de colaboración. Para las Iglesias orientales, ya en 1927 se había pensado en un código propio. Pablo VI instituyó en 1972 una comisión específica y Juan Pablo II pudo promulgar, el 18 de octubre de 1990, el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, el «Derecho canónico oriental» (es decir, los derechos de las Iglesias católicas que desde el 395 pertenecían al imperio romano de Oriente, incluidas Armenia y Persia).

3. Cada uno según su estado

Para mantener la unidad interna de la Iglesia era necesario que cada uno, según su estado, conociera y cumpliera sus tareas. Por eso, se suceden deliberadamente las declaraciones romanas sobre las misiones de los laicos, de los sacerdotes, de los obispos, de las conferencias episcopales y de los sínodos.

El concilio había advertido el apremiante deseo de los laicos de colaborar de modo responsable en la Iglesia y por eso había aprobado un «Decreto sobre el apostolado de los laicos» (*Apostolicam ac-*

tuositatem). Éste pone de relieve que el seglar participa fundamentalmente en la misión de la Iglesia (y, por tanto, no es comisionado sólo caso por caso), que tiene a disposición «innumerables ocasiones para ejercitar el apostolado de la evangelización y de la santificación» y, sobre todo, que su misión peculiar es la animación del orden temporal, es decir, «los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes». El orden temporal «debe ser instaurado de tal forma que, salvando íntegramente sus propias leyes, se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana y se mantenga adaptado a las variadas circunstancias de lugar, tiempo y nación». Ahora bien, a los pastores «les atañe el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las cosas temporales».

Pablo VI había instituido ya en 1967 un Secretariado específico para las cuestiones relativas a la posición de los seglares en la Iglesia, y Juan Pablo II lo convirtió en Pontificio Consejo para los Laicos en 1988. Su deber es sostener a los laicos y sus asociaciones y coordinar sus actividades en los diversos países. La dirección está en manos de un cardenal, y los miembros del Consejo –cardenales, obispos y laicos provenientes de diversos países– son llamados por la curia. La institución de este Consejo para los Laicos siguió inmediatamente al sínodo romano de los obispos que un año antes había tratado el tema de «la vocación y la misión del laico». El papa confirmó los resultados, expresados en 54 *Propositiones* («Propuestas»), en la exhortación apostólica *Christifideles laici*, del 30 de diciembre de 1988.

En los documentos citados se subraya insistentemente la dignidad del seglar. Los campos de acción de los laicos son descritos de acuerdo con las afirmaciones del concilio y se exige expresamente la configuración de la vida política:

> «El evangelio ofrece impulso e iluminación para la recta participación en la actividad política... Pero en muchas personas [se observa] un cierto desconocimiento y a veces una falta de voluntad con respecto a esta actividad. A menudo se perciben como características de la política la corrupción y la arbitrariedad en lo relativo a la justicia, de modo que la gente de recta conciencia prefiere mantenerse alejada» (*Propositiones* 21-22).

El compromiso político, al igual que «la participación activa en partidos políticos», pertenece a las pocas tareas que quedan reservadas exclusivamente a los laicos. Juan Pablo II rechaza explícitamente un compromiso político de los sacerdotes. Así, en 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe planteó a tres sacerdotes-ministros del gobierno de Nicaragua –el ministro de asuntos exteriores Miguel d'Escoto Brockman, el ministro de cultura Ernesto Cardenal y su hermano, el ministro de educación, Fernando Cardenal– la alternativa de renunciar al compromiso político o a su ministerio presbiteral. Ellos optaron por renunciar al ministerio. Laicos, sacerdotes y religiosos tienen que trabajar juntos. «Escuchándose unos a otros y dialogando, intentarán, gracias al discernimiento espiritual, hacer que se encuentre un acuerdo entre todos» (*Propositio* 10).

El espíritu de concordia fraterna es ciertamente el deseo común y supremo de todos los que colaboran. En la práctica, raramente se podrá alcanzar un acuerdo pleno. Por eso, los documentos recomiendan continuamente que las actividades de los laicos se realicen de acuerdo con las instancias eclesiales superiores.

Aun cuando por motivos teológicos no se puede aplicar aquí el principio democrático, sigue planteada la cuestión acerca de si se podría dejar que los laicos tomaran en algunos campos (por ejemplo, en el ámbito económico) la decisión, sin que ésta fuera después anulada por un veto «de arriba». Por otro lado, sigue siendo válido que la responsabilidad suprema va unida a un derecho de reglamentación en todos los niveles. Así, por ejemplo, un laico puede colaborar en puestos importantes en la parroquia, «teniendo presente el hecho de que se trata de *una participación en el ejercicio de la cura pastoral* y no de dirigir, coordinar, moderar o gobernar la parroquia, que según el texto del canon compete sólo a un sacerdote» (Instrucción sobre algunas cuestiones relativas a la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes, 15 de agosto de 1997, art. 4).

Es evidente que detrás de las directrices concretas está la idea de que el mejor modo de servir a la Iglesia (y con ello a la voluntad de Cristo) consiste en que cada estado desempeñe intensamente y en el marco de las normas jurídicas las misiones que se le han confiado. No se reflexiona sobre el hecho de que de este modo se pueden bloquear o retrasar desarrollos saludables. Algunos se preguntan si las deducciones derivadas de una afirmación teológica son vinculantes; por ejemplo, la prohibición de la predicación de los laicos, deducida del principio según el cual la homilía es parte de la liturgia:

«Por tanto, la homilía durante la celebración de la eucaristía se debe reservar al ministro sagrado, sacerdote o diácono. Quedan excluidos los fieles no ordenados, aunque desempeñen la función de "asistentes pastorales" o catequistas, en cualquier tipo de comunidad o agrupación. No se trata, en efecto, de que tengan una mayor capacidad expositiva o preparación teológica, sino de una función reservada al que está consagrado por el sacramento del orden, por lo que ni siquiera el obispo diocesano puede dispensar de la norma del canon, dado que no se trata de una ley meramente disciplinar, sino de una ley que afecta a las funciones de enseñanza y santificación estrechamente unidas entre sí» (art. 3).

Se trataría, por tanto –así se afirma en la conclusión del simposio sobre «La colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los sacerdotes»–, de hacer comprender «que estas precisiones y clarificaciones no brotan del esfuerzo por defender privilegios clericales, sino de la necesidad de ser obedientes a la voluntad de Cristo y de respetar la forma fundamental que él imprimió indeleblemente en su Iglesia».

La nueva mayoría de edad del laico se capta particularmente a propósito de las mujeres. El día de la clausura del Vaticano II (8 de diciembre de 1965), el Concilio dirigió este mensaje a las mujeres: «Pero llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer llega a su plenitud, la hora en que la mujer ha adquirido en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar mucho a la humanidad a no degenerar». A esta nueva atención de los obispos a la aportación de las mujeres corresponde también la iniciativa de Pablo VI, en 1970, de conferir el título honorífico de doctoras de la Iglesia por primera vez a dos mujeres: Catalina de Siena (*ca.* 1347-1380) y Teresa de Jesús (1515-1582) (desde 1997, también Teresa de Lisieux [1873-1897] es doctora de la Iglesia).

El año siguiente al sínodo sobre la «Vocación y misión de los laicos», Juan Pablo II escribió una carta apostólica sobre la dignidad de la mujer (*Mulieris dignitatem*, 1988). Como gran devoto de María que era, necesitaba presentar a María como prototipo de la mujer. La carta no trata de funciones y derechos de la mujer en la Iglesia, sino que más bien, desde el relato de la creación hasta las afirmaciones neotestamentarias, quiere explicar la específica participación de la mujer en la obra redentora de Jesucristo. Para ello se trazan líneas de vinculación entre María, Cristo y la Iglesia.

La esencia profunda de la naturaleza femenina es la maternidad, que encuentra su expresión suprema en María como madre del Hijo de Dios, y que se realiza tanto en el matrimonio como, en sentido más amplio, en la virginidad elegida desde la fe. En este vínculo con María, la mujer participa también en la relación nupcial entre Cristo y su Iglesia. Esta última reflexión, así escribe el papa, confirma lo que la Congregación para la Doctrina de la Fe, por encargo de Pablo VI, dijo en 1976 sobre la admisión de mujeres al ministerio presbiteral (en la declaración *Inter insigniores*). No se debe olvidar el rotundo rechazo del papa a la concepción, sostenida de vez en cuando, según la cual habría que atribuir el pecado original (Gen 3) a la mujer en la persona de Eva. A pesar de la observación de Pablo en 1 Tm 2,13-14, está totalmente claro que los textos bíblicos se refieren al pecado del ser humano, es decir, de Adán y Eva, nuestros primeros padres. En la conclusión de la carta se afirma que «la Iglesia desea dar gracias a la Santísima Trinidad por el "misterio de la mujer" y por cada mujer, por lo que constituye la medida eterna de su dignidad femenina, por las "maravillas de Dios", que en la historia de la humanidad se han cumplido en ella y por medio de ella...» (*Mulieris dignitatem*, 31).

Hay que distinguir claramente las misiones y los poderes del sacerdote de las funciones del laico. Al sacerdote se le dedicó el (octavo) sínodo romano de los obispos, en 1990, al que siguió, en abril de 1991, la exhortación apostólica del Jueves santo, de 250 páginas, *Pastores dabo vobis*, en la que el papa se basa en el sínodo y resume las diferentes aportaciones reconduciéndolas a una síntesis. Prescindiendo de las directrices y recomendaciones relativas a la elección y formación de los candidatos al ministerio presbiteral, se trata también de cómo comprender la vocación del sacerdote. Juan Pablo II señala como norma y meta de la vida del sacerdote la configuración con Cristo: «El presbítero es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote» (n. 12). Los sacerdotes son llamados «a prolongar la presencia de Cristo, único y supremo Pastor, siguiendo su estilo de vida y siendo como una transparencia suya en medio del rebaño que les ha sido confiado» (n. 15). Es verdad que todos los cristianos son llamados a la santidad, pero el sacerdote con especial urgencia: «Cada uno de vosotros debe ser santo, también para ayudar a los hermanos a seguir su vocación a la santidad» (n. 33). En este contexto retoma el papa también la posición del sínodo sobre el celibato: «El

Sínodo no quiere dejar ninguna duda en la mente de nadie sobre la firme voluntad de la Iglesia de mantener la ley que exige el celibato libremente escogido y perpetuo para los candidatos a la ordenación sacerdotal en el rito latino» (n. 29). La excelencia del ministerio presbiteral aquí señalada puede ciertamente entusiasmar, pero en la práctica podría exigir más que lo que puede dar el esfuerzo del individuo. Los comentadores han destacado ya que aquí se extiende en gran parte al sacerdote secular la vocación especial del religioso. Por otro lado, no se mencionan las competencias de los teólogos laicos ni en la formación teológica ni en la dirección espiritual (por ejemplo, de mujeres pertenecientes a órdenes femeninas).

También en el nivel más alto, en el colegio de los obispos, trató Juan Pablo II de promover una autocomprensión unitaria. En este contexto fue también importante la clarificación de la cuestión relativa a la función que compete a las conferencias episcopales. En 1986, el papa encomendó el encargo de preparar un documento correspondiente, que después, en 1988, sometió a la aprobación de las conferencias episcopales nacionales. El texto romano sostiene que es preciso hacer frente a tres peligros: 1) que las conferencias episcopales desarrollen estructuras de decisión burocratizadas, haciendo así que los obispos sean órganos ejecutivos de la conferencia; 2) que las conferencias se comporten como una especie de «dirección superior de las diócesis»; 3) que las conferencias episcopales reivindiquen una injustificada autonomía con respecto a la Santa Sede. Después de las diversas tomas de posición, en las que apareció sobre todo la preocupación por una desvalorización de la conferencia episcopal, la Congregación para la Doctrina de la Fe, con aprobación explícita del papa, fijó los criterios (en la carta *Communionis notio*, del 28 de mayo de 1992, de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión). En la carta se insiste en que

> «la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares... Naciendo *en* y *a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad... Para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales y, por lo tanto, constitui-

da *a imagen de la Iglesia universal*, debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la suprema autoridad de la Iglesia: el Colegio episcopal "*junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y jamás sin ella*". "*Debemos ver* el ministerio del Sucesor de Pedro, *no sólo como un servicio 'global' que alcanza a toda Iglesia particular 'desde fuera', sino* como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular 'desde dentro'". En efecto, el ministerio del Primado comporta esencialmente una potestad verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también *inmediata*, sobre todos, tanto sobre los Pastores como sobre los demás fieles» (nn. 7-14).

En otras palabras, aquí se dice que ninguna Iglesia, sea del país ue sea, se puede basar en antiguas prerrogativas para situarse fren- a Roma, sino que pertenece a la íntima esencia de la Iglesia que el bispo de Roma, en cualquier momento y a propósito de cualquier uestión, pueda intervenir en un país o en una diócesis (como se uede deducir también de la praxis habitual).

Si bien las conferencias episcopales nacionales no son mencionadas expresamente en este documento, es evidente que, a los ojos de la uria, no pertenecían a la estructura episcopal de la Iglesia, como ya abía afirmado, en terreno neutro, el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde 1981. Así fue puntualizado expresamente después, en 1998, en un escrito del papa (*Apostolos suos*, 23 de julio de 1998). Aun cuando se reconoce que las conferencias episcopales son una ayuda para guiar la conciencia de los fieles en medio de los profundos cambios sociales, sólo la asamblea plenaria de los obispos puede realizar actos de magisterio auténtico (arts. 2 y 22). Así, es evidente que la autoridad de las conferencias episcopales nacionales se vio considerablemente debilitada, ya que bastaría la oposición de un solo obispo para quitar al magisterio de la conferencia episcopal su carácter (parcialmente) colegial.

A la fe y a la voluntad del papa de ser «principio y fundamento» de la unidad eclesial corresponde también la praxis de los nombramientos de obispos. Es verdad que éstos respetaban el derecho vigente, pero haciendo –cada vez más, según la percepción de los fieles– caso omiso de las listas de candidatos presentadas por los cabildos catedralicios. Esto fue particularmente evidente en Holanda. Entre 1960 y 1970, los católicos holandeses manifestaron una voluntad de renovación que sacudió bastantes tradiciones y provocó muchas preocupaciones en Roma. Un teólogo holandés caracteriza esta discordante situación con estas palabras:

«La lengua del pueblo en la liturgia y experimentos litúrgicos que habían ido mucho más allá de lo que Roma admitía; la comunión en la mano; una pastoral orientada en sentido menos clerical; la nueva teología sobre el ministerio de Pedro; el esfuerzo por lograr estructuras sinodales donde sacerdotes y laicos tomaran conjuntamente las decisiones; la liquidación informal de la confesión; el creciente número de matrimonios mixtos; los intentos de reconocer a los sacerdotes casados y a las mujeres como sujetos del ministerio en la Iglesia, así como el número cada vez mayor de asistentes pastorales, hombres y mujeres, que, casados o solteros, ocupaban el puesto de los sacerdotes célibes» (Walter Goddijn, *Das Dilemma des niederländischen Katholizismus* [El dilema del catolicismo holandés]). Después de algunas infructuosas conversaciones mantenidas en Roma, Pablo VI recurrió a las posibilidades indirectas que le quedaban y nombró una serie de obispos que no habían sido propuestos por los holandeses y en parte fueron recibidos con protestas, pero que opusieron un claro rechazo a las innovaciones deseadas.

Juan Pablo II se sirvió del mismo medio. A menudo, pasando por alto las listas propuestas, prefirió candidatos sobre cuya fidelidad a Roma no cabía ninguna duda, cuya fe era sólida e incontestable y que ciertamente no estaban dispuestos a plegarse a «innovaciones modernistas». Había en esto una cierta paradoja, a saber, que cuanto más claramente los obispos recién nombrados reflejaban la línea de Roma –y, por tanto, en cierto modo servían a la unidad– tanto mayor número de tensiones ocasionaban dentro de las conferencias episcopales nacionales. Sólo en los últimos años de su pontificado volvió el papa a actuar con más prudencia, probablemente debido a los pronunciamientos de los medios de comunicación y a las penosas imprudencias de algunos sus candidatos.

También los viajes pastorales o las peregrinaciones del santo padre tuvieron una dimensión episcopal. El papa atrajo la atención de los medios y de los fieles reunidos, que con frecuencia eran cientos de miles. En estos casos, el obispo diocesano quedaba casi olvidado. Se tenía la impresión de que el papa mismo era, él solo, pastor del pueblo de Dios, padre y hermano, el único importante y determinante. La cercanía al propio obispo perdía importancia. Naturalmente, esto correspondía también a la comprensión dominante del primado. Aun cuando el papa atribuía expresamente al colegio de los obispos, al cual él mismo pertenecía, la máxima función eclesial de dirección, esto valía sólo en la medida en que los obispos compartían las concepciones del obispo de Roma. Ellos debían asistir y ayu-

dar al papa como un hermano menor al mayor, pero él no tenía el mismo deber de orientarse según las convicciones (mayoritarias) de sus «colegas».

4. El deber de los teólogos

El esfuerzo de Juan Pablo II por una Iglesia unida, sólida, lealmente reunida en torno a su cabeza, se puede constatar también en otras intervenciones. Para favorecer la uniformidad en la doctrina, Roma publicó –como ya se ha recordado– en 1992 un *Catecismo de la Iglesia católica*: «Un servicio que el sucesor de Pedro quiere prestar a la santa Iglesia católica y a todas las Iglesias particulares... el de sostener y confirmar la fe de todos los discípulos del Señor Jesús (cf. Lc 22,32), así como el de reforzar los vínculos de unidad en la misma fe apostólica». Al año siguiente se publicó una encíclica que quería trazar líneas de orientación uniformes en cuestiones de moral: la *Veritatis splendor*, del 5 de octubre de 1993. En ella se acentúa la existencia de una ley moral permanentemente válida y reconocible. Al mismo tiempo, se juzga severamente la opinión de los contemporáneos que consideran la propia conciencia como una especie de salvoconducto en cuestiones morales. Sólo la conciencia vinculada a la verdad, en cuya formación debe esforzarse la persona de corazón recto, perfecciona al hombre (n. 63). Ahora bien, la Iglesia y su magisterio representan una gran ayuda para esta formación de la conciencia (n. 64). Por el contrario, es falso el intento de algunos estudiosos de ética de «valorar su saber, e incluso sus normas de actuación, según un resultado estadístico sobre los comportamientos humanos concretos y las opiniones morales de la mayoría» (n. 46).

No parecía posible, claro está, alcanzar una homogeneidad dentro de la Iglesia con los teólogos reluctantes. El 27 de enero de 1989, 170 profesores de teología habían criticado en Alemania, en la llamada «Declaración de Colonia», la praxis romana en los nombramientos de obispos y en la asignación de las cátedras de teología, así como también una excesiva acentuación de la autoridad magisterial del papa. La Congregación para la Doctrina de la Fe reaccionó publicando al año siguiente una «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo» (24 de mayo de 1990). En ella se dice que teología y magisterio son dos funciones vitales para la Iglesia, «que deben compenetrarse y enriquecerse recíprocamente para el servicio del pueblo

de Dios» (n. 40). «El romano Pontífice cumple su misión universal con la ayuda de los organismos de la Curia romana, y en particular de la Congregación para la Doctrina de la Fe por lo que respecta a la doctrina acerca de la fe y de la moral. De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el Papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro» (n. 18). Ahora bien, algunos teólogos consideran que sólo las doctrinas presentadas con la pretensión de infalibilidad vinculan el teólogo, mientras que en el ámbito restante reina la libertad de investigación y de opinión. Contra esto se afirma: «La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del magisterio en materia de por sí no irreformable debe constituir la norma» (n. 24).

> «Si las dificultades persisten, no obstante un esfuerzo leal, constituye un deber del teólogo hacer conocer a las autoridades magisteriales los problemas que suscita la enseñanza en sí misma, las justificaciones que se proponen sobre ella o también el modo en que ha sido presentada... En estos casos el teólogo evitará recurrir a los medios de comunicación en lugar de dirigirse a la autoridad responsable, porque no es ejerciendo una presión sobre la opinión pública como se contribuye a la clarificación de los problemas doctrinales y se sirve a la verdad» (n. 30).
>
> «Puede suceder que, al final de un examen serio y realizado con el deseo de escuchar sin reticencias la enseñanza del Magisterio, permanezca la dificultad, porque los argumentos en sentido opuesto le parecen prevalentes al teólogo. Frente a una afirmación sobre la cual siente que no puede dar su adhesión intelectual, su deber consiste en permanecer dispuesto a examinar más profundamente el problema. Para un espíritu leal y animado por el amor a la Iglesia, dicha situación ciertamente representa una prueba difícil. Puede ser una invitación a sufrir en el silencio y la oración, con la certeza de que si la verdad está verdaderamente en peligro, terminará necesariamente imponiéndose» (n. 31).

La Instrucción había estado precedida, en febrero de 1989, por la introducción de un «juramento de fidelidad» en el momento de asumir cargos eclesiásticos, en el que se asegura la obediencia a los «auténticos maestros de la Iglesia» y se hace una profesión de fe. Juan Pablo II retomó toda la temática relativa a filosofía y fe (incluido el magisterio) casi diez años después en la extensa encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), que desarrolla de un modo más preciso las posiciones ya abordadas.

La Iglesia no debería sólo estar unida y ser fuerte, sino que al mismo tiempo debería sacar su energía de las fuentes centrales de su fe. Lejos de cuestiones prácticas, la primera encíclica de Juan Pablo II se ocupa del misterio de la redención a través de Jesucristo (*Redemptor hominis*, marzo de 1979). También la segunda encíclica, *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980), la escribe porque siente la exigencia de «descubrir una vez más en el mismo Cristo el rostro del Padre, que es "misericordioso y Dios de todo consuelo"». La obra de Cristo fue y es revelar el misterio del Padre y de su amor. De ello resulta que «la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin la referencia –no sólo conceptual, sino también íntegramente existencial– a Dios» (n. 1). Siguieron otros escritos doctrinales, cuya finalidad era conducir a estas fuentes de la fe: sobre María, sobre el Espíritu Santo, sobre el sacramento de la penitencia, sobre la eucaristía. Ésta será el tema del undécimo sínodo ordinario de los obispos (2-23 de octubre de 2005 en Roma), que el papa Wojtyla no pudo ya presidir. Como lema había escogido: la eucaristía como «fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia».

Estrechamente ligado a esto se encuentra el significado de los santos. A los ojos del papa, ellos son la meta del empeño religioso. «Todo fiel está llamado a la santidad y a la misión». En concreto, esto implica el esfuerzo cotidiano por ejercitar las cualidades que caracterizan a los santos: «pobreza, mansedumbre, aceptación de los sufrimientos y persecuciones, deseo de justicia y de paz, caridad; es decir... las bienaventuranzas, practicadas en la vida apostólica (cf. *Mt* 5,1-12)» (encíclica *Redemptoris missio*, 90-91). Por eso, no dudó en poner ante los ojos de los fieles ejemplos elocuentes. Las canonizaciones no estaban sólo al servicio de la piedad personal, sino que eran «dones de hospitalidad» con ocasión de sus viajes, rendían honor a grupos y comunidades en la Iglesia, y atestiguaban exigencias y comportamientos mantenidos invariablemente por la Iglesia. Durante su pontificado tuvieron lugar más de 470 canonizaciones y 1.300 beatificaciones, es decir, un número mayor que el de las realizadas por todos sus predecesores pontificios juntos.

De modo particular anhelaba –como ya se ha señalado– una Iglesia «misionera». Ya Pablo VI había explicado, en la encíclica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), que la evangelización es la verdadera misión de la Iglesia; más aún, que la Iglesia es misionera en su esencia más profunda. Juan Pablo II retomó este tema. En

la encíclica *Redemptoris missio* (12 de julio de 1990) habla de una «nueva primavera» del cristianismo, pero también lamenta que, al parecer, «la misión específica *ad gentes*» (a los no cristianos) se va parando. La urgencia de la evangelización misionera se basa también sobre el hecho de que «ésta constituye el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera en el mundo actual». Desde el comienzo de su pontificado tomó la decisión de «viajar hasta los últimos confines de la tierra para poner de manifiesto la solicitud misionera» (nn. 1-2). El Espíritu Santo actúa «en el corazón del hombre, mediante las "semillas de la Palabra", incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios... Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu, "para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas"» (nn. 28-29). Asimismo, las manifestaciones de masas durante los viajes del papa y el realce dado a los aniversarios –la predicación de la fe en Centroamérica y Suramérica, la misión a los eslavos de Cirilo y Metodio, la misión a los germanos de Bonifacio y, sobre todo, el cambio de milenio como inicio de un nuevo despertar– tuvieron seguramente como objetivo también fomentar una nueva toma de conciencia del dinamismo cristiano en el curso de la historia y dar vida a la visión de una sociedad mundial impregnada por el cristianismo.

Algunos años más tarde, los obispos alemanes diagnostican (en la declaración «Allen Völkern sein Heil» [A todos los pueblos su salvación], 1994) –y el diagnóstico puede ser válido también para otros países– un escepticismo ampliamente difundido sobre todo con respecto a la misión cristiana. Junto a los errores y a las sombras de la historia de la misión, sería una cierta mentalidad, una situación espiritual general, lo que constituiría el obstáculo principal para toda iniciativa misionera: el individualismo religioso y tendencias relativistas que por principio no soportarían o verían con sospecha una pretensión religiosa con respecto a la verdad y la salvación.

5. Un papa para el mundo

Mientras que a cada uno de los papas de la posguerra se le asoció un concepto que expresa un atributo que caracteriza su personalidad –Pío XII, el gran maestro; Juan XXIII, el «padre de todos»; Pablo VI, Hamlet sobre el trono pontificio; Juan Pablo I, el papa que sonríe–, esto no ha sucedido todavía en el caso de Juan Pablo II. No es posible expresar de modo adecuado con un breve concepto cuál fue la experiencia predominante que tuvo de él la gente en todo el mundo.

Un hecho destacable han sido sus viajes, una actividad casi ininterrumpida que lo llevó, con más de cien viajes pastorales, a innumerables Estados (a excepción de Rusia y China), con sistemas de gobierno muy diferentes. Lo sorprendente es el hecho de que las visitas fueron vividas siempre como un gran acontecimiento. Los dictadores dejaron que se moviera libremente, sin poner obstáculos. El papa no dejó de condenar con palabras claras tanto la explotación como la injusticia social, pero nunca se opuso a personas concretas. Al parecer, se comprendía que para él se trataba de una misión, de la lucha contra la pobreza y la privación de la dignidad, y que él respetaba a quien compartía estos objetivos. No buscó la amistad de los jefes de Estado ni la rechazó, pero se encontró con ellos en un clima de respeto a su papel y de buena voluntad. La estima que se ganó se transformó poco a poco en simpatía y se expresó con ocasión de su muerte en una grandiosa demostración de participación.

En algunas cuestiones contemporáneas, las ideas y las exigencias de Juan Pablo II no eran ni modernas ni populares. Es probable que hayan influido poco en el comportamiento concreto de los oyentes, pero la gente le «perdonaba» sus convicciones porque él parecía creíble. Un ejemplo de ello son sus posicionamientos (tanto directos como a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe) en los ámbitos de la familia y de la sexualidad, que afectan a casi todos los individuos.

Ya en el segundo año después de su elección, el papa, junto con el (sexto) sínodo de los obispos, se dirigió a la familia cristiana, «la primera comunidad llamada a anunciar el Evangelio a la persona humana en desarrollo y a conducirla a la plena madurez humana y cristiana, mediante una progresiva educación y catequesis» (n. 2). Juan Pablo II organizó las aportaciones del sínodo en la exhortación apostólica que apareció el año siguiente, la *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981). En el marco de una visión general del amor

entre los cónyuges y a los hijos, el «don más precioso del matrimonio» (n. 14), se encuentran después de nuevo las conocidas posiciones de la Iglesia, inalteradas en su dureza: se rechaza la regulación artificial de los nacimientos (n. 35), la convivencia entre no casados (nn. 80-81), el matrimonio sólo civil para los católicos (n. 82), el divorcio después del matrimonio válidamente contraído con rito religioso católico (n. 84). Los católicos que se han vuelto a casar (mientras el primer cónyuge vive todavía) no pueden ser admitidos a la comunión. Si se arrepienten de la separación y se acercan a la penitencia, en caso de que no puedan poner fin a la convivencia con el *partner* actual (por ejemplo, debido a la educación de los hijos), tienen que renunciar a mantener relaciones sexuales (n. 84).

En 1994, la Congregación para la Doctrina de la Fe se expresó de nuevo «sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar»:

> «Son ellos los que no pueden ser admitidos [a la comunión], dado que su estado y su situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitiera a estas personas a la eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio» (n. 4).

Ya antes, en julio de 1993, se había publicado una declaración pastoral común de los obispos de la provincia eclesiástica del Alto Rin, es decir, de Friburgo, Maguncia y Rottenburg (Oskar Saier, Karl Lehmann, Walter Kasper), los cuales confirmaban en línea de principio la actitud romana, pero –en determinadas condiciones– dejaban a la decisión en conciencia de cada uno de los divorciados que se han vuelto a casar la posibilidad de acercarse a la comunión. La Congregación para la Doctrina de la Fe rechazó esta solución, pero tuvo que admitir «que análogas soluciones pastorales fueron propuestas por algunos Padres de la Iglesia y entraron en cierta medida incluso en la práctica» (n. 4). Si se estudia la praxis de la Iglesia ortodoxa, se observa también que ésta no excluye una posibilidad eclesial de casarse de nuevo –en forma modificada–, ni siquiera después del divorcio del primer matrimonio, sin que haya sido condenada en esto por la Iglesia latina. La discusión sobre este tema no ha terminado, toda vez que a los ojos de muchos el punto de vista de la

Congregación para la Doctrina de la Fe no hace justicia a la situación real, y la praxis real de los párrocos y los fieles que viven este problema no tiene en cuenta las directrices romanas (sin que parezca que Roma insista en controlarles).

Otro capítulo, en el que el papa no ha temido chocar con buena parte de la opinión pública, es la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en 1987 con su aprobación explícita, sobre la homosexualidad (carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la atención pastoral a las personas homosexuales). «Un número cada vez mayor de personas, aun dentro de la Iglesia, ejercen una fortísima presión para llevarla [a la Iglesia] a aceptar la condición homosexual, como si no fuera desordenada, y a legitimar los actos homosexuales» (n. 8).

Pero se afirma: «Sólo en la relación conyugal puede ser moralmente recto el uso de la facultad sexual. Por consiguiente, una persona que se comporta de manera homosexual actúa inmoralmente» (n. 7). Los obispos –la carta se dirige sólo a ellos– deben esforzarse por mejorar la solicitud pastoral hacia los homosexuales y «estimular a la persona homosexual a llevar una vida casta» (n. 13). Por lo demás, hay que deplorar y rechazar las discriminaciones, pasadas y presentes, contra los homosexuales. Cuando el Parlamento europeo aprobó, en febrero de 1994, una resolución dirigida a la Comisión europea, solicitando que se hiciera posible que las parejas homosexuales contrajeran matrimonio o que al menos su unión fuera jurídicamente equiparable a los matrimonios, el papa (a través de Radio Vaticano) invitó a los Estados europeos a retirar semejantes proyectos y a proteger a la sociedad de un peligro fundamental. Estas declaraciones resultaron explosivas también por el hecho de que en los últimos años del ministerio del papa se tuvo conocimiento de numerosos casos de abuso de jóvenes por parte de sacerdotes (sobre todo en los Estados Unidos). Aun cuando la homosexualidad no puede ser asociada a la pedofilia, es evidente que el esfuerzo del Vaticano tenía la finalidad de proteger a los futuros sacerdotes de erróneos desarrollos sexuales –una de las primeras medidas del papa Benedicto XVI ha sido la prohibición de ordenar sacerdotes a los seminaristas que no hayan sabido renunciar, al menos en los tres años anteriores a la ordenación, a experiencias de naturaleza homosexual (Instrucción de la Congregación para la Educación Católica sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las perso-

nas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas, 4 de noviembre de 2005).

Asimismo, la Congregación para la Doctrina de la Fe se expresó en 1987 sobre «el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación» (10 de marzo de 1987). Se rechazan tanto la fecundación *in vitro* como los experimentos con embriones o su congelación para posteriores implantaciones. El fundamento es la convicción de que «desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inicia una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo». «La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios "ha querido por sí misma"» (n. 20). También la fecundación artificial heteróloga contradice a la intención del creador, el cual ha querido que la procreación de una nueva persona sea «el fruto y el signo de la mutua donación personal de los esposos» (n. 21). La fecundación artificial homóloga es aceptable sólo como apoyo al acto conyugal, porque «una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas» (n. 22).

Encontraron menos oposición abierta los posicionamientos del papa sobre el aborto provocado. En varias ocasiones se pudo advertir que la muerte de niños no deseados le afectaba muy profundamente. En la encíclica *Evangelium vitae* (30 de marzo de 1995) presenta su convicción como doctrina infalible:

> «Con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y a sus sucesores, en comunión con todos los obispos... *declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave*, en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal» (n. 62).

Las cuestiones relativas al aborto provocado crearon, en 1998, tensiones con los obispos alemanes. Según la ley del Estado, las mujeres que tenían intención de abortar debían acudir antes a un cen-

tro de consulta que certificara que la consulta había tenido lugar. Para ayudar a las mujeres, también las diócesis alemanas crearon centros de orientación semejantes, naturalmente con el objetivo de indicar un camino mejor que el aborto. Ahora bien, si la mujer decidía abortar, tenía abierto el camino para la interrupción del embarazo gracias al certificado de consulta. El papa vio en esto una especie de colaboración y prohibió, después de varios coloquios, la continuación de esta praxis. A raíz de esto, algunos círculos católicos (laicos) decidieron mantener por propia iniciativa los centros de orientación, e incluso expedir el certificado de consulta (acción «Donum vitae»).

En este contexto, Juan Pablo II habla también de la eutanasia, es decir, de «una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor». Es «uno de los síntomas más alarmantes de la "cultura de la muerte", que avanza sobre todo en las sociedades del bienestar, caracterizadas por una mentalidad eficientista». Ésta ya no es capaz de reconocer en el sufrimiento un valor y se yergue como dueña de la vida y de la muerte. (Lo mismo vale para el suicidio). Por otro lado, no obstante, «se puede renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares» (nn. 64-65).

El papa Juan Pablo II, que no tuvo miedo de parecer «anticuado» y de oponerse frontalmente a las concepciones dominantes, expresó también con frecuencia su compromiso con respecto a exigencias comunes que hermanan a las diferentes religiones. Son inolvidables sus llamamientos sociales, sus esfuerzos por la paz, su compromiso ecuménico.

Juan Pablo II fue también el primer papa que continuamente, en diversos lugares y en diferentes ocasiones, pidió perdón. El cambio del milenio fue para él una ocasión particularmente propicia para un nuevo punto de partida en la Iglesia: «Que la perspectiva del ya próximo jubileo del año 2000 suscite en todos una actitud de humildad, capaz de realizar la "necesaria purificación de la memoria histórica" a través de la conversión del corazón y la oración, de modo que favorezca la petición y el ofrecimiento recíproco de perdón...» (Carta apostólica con ocasión del 350 aniversario de la Unión de Uzhorod, 22 de abril de 1996). Pide perdón y menciona las situacio-

nes históricas del pasado milenio en que los cristianos se hicieron corresponsables en la culpa: la separación entre cristianos ortodoxos y cristianos latinos; las cruzadas; la explotación de los indios en Centroamérica y Suramérica; la Inquisición; el desprecio a los reformadores; la condena de Galileo Galilei; la humillación de las mujeres, las violencias contra los judíos. Habla de las repercusiones de la soberbia y del odio, de la voluntad de someter a otros, de la hostilidad con respecto a los seguidores de otras religiones y contra grupos sociales que no podían defenderse, como los inmigrantes o los gitanos de las etnias sinti y roma. A algunos les pareció que estas confesiones de culpa eran demasiado incompletas o muy poco concretas. No obstante, la Iglesia ganó en credibilidad y abrió nuevas posibilidades de diálogo con científicos y miembros de otras religiones.

Desde enero de 2001, el mundo supo que el papa padecía la enfermedad de Parkinson. Caminar, estar de pie y hablar se convirtieron para él en actividades cada vez más fatigosas. El 1 de febrero de 2005, un resfriado con dificultades respiratorias exigió que fuera hospitalizado. Después de una breve mejoría, la recaída era previsible. Murió el 2 de abril de 2005.

Las exequias fueron la documentación de la estima que se había ganado en todo el mundo, y de la veneración y simpatía hacia él ampliamente difundidas, también entre los jóvenes.

§ 63. Desarrollos recientes en la Iglesia

La nave que un papa gobierna está sostenida por una corriente sobre la que él no tiene control. Se ha hablado ya de la nueva conciencia que se ha ido formando en el hombre «moderno» a partir de las experiencias tenidas en el siglo XX y que se ha expresado también en nuevas expectativas de los laicos y de las mujeres con respecto a la Iglesia. Ciertamente todo cambia de continuo, y en este proceso nadie es el único actor. Así, en casi todos los ámbitos es posible documentar un desarrollo ligado a Roma y, en otros aspectos, un desarrollo independiente de Roma. Aquí hay que subrayar tres corrientes destacables: el movimiento ecuménico, la conciencia social y la experiencia de un mundo común.

1. El movimiento ecuménico

Nos hemos referido ya a los inicios del movimiento ecuménico y también al escepticismo de la Iglesia católica a la hora de comprometerse en este campo –porque temía que con ello renunciaba a la concepción de Iglesia que siempre había expresado–. Pero los sistemas profundamente antirreligiosos del nacionalsocialismo y del comunismo estimularon formalmente a una resistencia común y a un apoyo mutuo. El concilio vio en este acercamiento un signo del Espíritu Santo. En un decreto dedicado específicamente al ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) exhorta a todos los fieles católicos para que, «reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en la labor ecuménica» (n. 4). Una vez abierta la ventana gracias al concilio, sopló un viento lleno de promesas a través de todos los ámbitos de la Iglesia. Encuentros, diálogos, debates con ortodoxos, protestantes y anglicanos; colaboración en el nivel parroquial, liturgias ecuménicas, semanas de oración, declaraciones comunes; nueva atención a los conciudadanos judíos, a la tragedia del holocausto, a los intereses de Israel.

Lo que Pablo VI había iniciado en 1965, al encontrarse con el patriarca Atenágoras y cancelar (por ambas partes) las excomuniones, lo continuó Juan Pablo II con gestos de gran efecto. En 1983, al cumplirse los 500 años del nacimiento de Martín Lutero, fue el primer papa que entró en una Iglesia evangélica –la Iglesia de Cristo en Roma– y en su discurso señaló que el reformador había sido un «cristiano profundamente creyente». Igualmente alentadora fue su visita de varios días al Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra, en 1984, y su promesa de enviar oficialmente delegados católicos a la quinta conferencia mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias, reunida en 1995 bajo el lema «Fe y constitución de la Iglesia» (*Faith and Order*), en Santiago de Compostela. Causó impresión su invitación, dirigida a todas las confesiones, a orar conjuntamente en Asís por la paz en el mundo (1986).

Del encargo que Cristo hizo a la Iglesia de conservar la unidad se ocupó en 1995 la encíclica *Ut unum sint*. El papa puso su esperanza de una creciente unidad no sólo en el trabajo de los teólogos:

> «Además de las divergencias doctrinales que hay que resolver, los cristianos no pueden minusvalorar el peso de las *incomprensiones ancestrales* que han heredado del pasado, de los *malentendidos* y *prejuicios* de unos contra otros. No pocas veces, además, *la inercia,*

la indiferencia y un *insuficiente conocimiento recíproco* agravan estas situaciones. Por este motivo, el compromiso ecuménico debe basarse en la conversión de los corazones y en la oración, lo cual llevará incluso a la *necesaria purificación de la memoria histórica*» (n. 2).

«Como Obispo de Roma soy consciente, y lo he reafirmado en esta Carta encíclica, que la comunión plena y visible de todas las Comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo. Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva... Tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término solo» (nn. 95-96).

Pronto resultó claro que el papa polaco, por un lado, gracias a su amabilidad, sus peticiones de perdón por comportamientos equivocados de la Iglesia en el pasado, a través de contactos personales directos (visitas e invitaciones a visitarlo en Roma), estaba mejorando sensiblemente el clima con respecto a las Iglesias separadas. Por otro lado, allí donde se trataba de cambiar posiciones, aun cuando éstas no estuvieran dogmáticamente fijadas, no sucedía nada o casi nada. No se descentralizó ni se renunció a tratamientos descorteses –por ejemplo, el anuncio de una «indulgencia jubilar» para el año 2000, después de haber alcanzado un acuerdo precisamente con los protestantes sobre una comprensión común de la justificación–, ni siquiera a canonizaciones de personas que ciertamente habían dado testimonio de su fe, pero a los ojos de sus gobiernos o de sus adversarios religiosos se habían excedido.

Una dificultad de tipo particular consistía también en el hecho de que las comisiones de teólogos elaboraron documentos de consenso (por ejemplo, en 1982 el «Documento de Lima» sobre «bautismo, eucaristía y ministerio», que causó sensación y era fruto de la colaboración de teólogos anglicanos, ortodoxos, protestantes y católicos romanos), pero estos documentos no fueron confirmados más tarde por las jerarquías eclesiásticas –algo en lo que especialmente Roma fue bastante reticente– o sólo al cabo de algunos años (así, el «Documento de Lima» después de cinco años, en forma semioficial, bajo el título «Una toma de posición católica...»; en este escrito se valora sin duda el documento como un «resultado de primer orden

del proceso ecuménico», pero después se precisa que los doce teólogos católicos que participaron habían expresado únicamente su opinión personal). El único documento ratificado oficialmente por ambas partes sigue siendo la «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación» (DC), de octubre de 1999, en la que habían trabajado durante veintiocho años teólogos protestantes y católicos. En una «Precisión oficial común» se da cuenta de las reservas formuladas por la Iglesia católica, según las cuales se trataría de un acuerdo, pero no completo:

> «Sobre la base de los acuerdos alcanzados en la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica declaran comúnmente: "La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina" (DC 40). A la luz de dicho consenso, la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica declaran comúnmente: «Las condenas del concilio de Trento no se aplican al magisterio de las Iglesias luteranas expuesto en la presente declaración. Las condenas de las Confesiones luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia católica romana, expuesto en la presente declaración» (DC 41).

Más adelante se explica: «Sobre la base del consenso alcanzado es deseable... [sobre la doctrina de la justificación] un diálogo posterior... para llegar a una plena comunión eclesial, a una unidad en la diversidad, en la que las diferencias que permanecen sean "reconciliadas" y no tengan ya fuerza para dividir».

Si se considera el largo tiempo que, como resulta evidente, es necesario para el trabajo de los teólogos, y la enorme prudencia para no exponer las propias convicciones de fe de ni siquiera a una sombra de incomprensión, habrá que dar ciertamente la razón a Juan Pablo II, que habló de un «tarea ingente» que él solo no podía llevar a término.

La declaración *Dominus Jesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 de agosto de 2000, causó un sensible enfriamiento en las relaciones con los interlocutores ecuménicos. En ella se intenta «llamar la atención de los obispos, de los teólogos y de todos los fieles católicos sobre algunos contenidos doctrinales imprescindibles», porque el «anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista» (nn. 3-4). Aquí se hace hinca-

pié de nuevo en la singularidad de la Iglesia católica, la única que puede reivindicar el nombre de Iglesia:

> «Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas Iglesias particulares... Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, los bautizados en estas Comunidades, por el bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia» (n. 17).

El no reconocimiento del título «Iglesia» ofendió a los interlocutores cristianos en el diálogo, pero no causó prejuicio a la determinación, por ambas partes, de seguir avanzando por el camino del ecumenismo. Nadie pensó en anular de nuevo los progresos ya conseguidos: por ejemplo, el matrimonio ecuménico; el acuerdo sobre la educación religiosa de los hijos en un «matrimonio mixto» (el cónyuge no católico no tiene necesidad de garantizar la educación católica de los hijos; el cónyuge católico promete sólo, en lo que de él dependa, hacer bautizar a los hijos según el rito católico); las liturgias ecuménicas; los grupos de trabajo común... Los fieles apremiaban a la hospitalidad eucarística –por parte evangélica era un medio para promover la unidad; por parte católica era una consecuencia de la unidad alcanzada (y que, por tanto, todavía no se podía dar por segura).

No se puede prever durante cuántos años se prolongarán las declaraciones teológicas. Un primado papal, tal como es definido y practicado hoy en la Iglesia católica, resulta difícilmente aceptable para las otras «comunidades eclesiales». Y han aparecido también otras dificultades: ordenaciones de mujeres como sacerdotes y obispos, no sólo en la Iglesia evangélica, sino también en la Iglesia anglicana. Sobre las relaciones con los ortodoxos pesa el hecho de que el Vaticano está erigiendo diócesis católicas en Rusia. No obstante, a pesar de tales barreras, crecen la conciencia y la praxis del testimonio común de la fe ante un mundo indiferente o ateo, como demuestra, por ejemplo, el primer *Katholikentag/Kirchentag* [Jornadas de los católicos / Jornadas de la Iglesia evangélica] ecuménico, celebrado en Berlín en 2003.

Un interlocutor muy singular en el diálogo interreligioso es el pueblo judío. El peso de los pogromos antijudíos en la Edad Media –especialmente durante las cruzadas– y, después, la resistencia demasiado escasa durante el holocausto nazi, hizo que a ambas partes les resultara difícil distanciarse del modo tradicional de ver al otro. Al final se encontró valor para pedir perdón y vencer el miedo a que el otro pudiera exigir un reconocimiento de culpa mayor que el que uno estaba dispuesto a admitir. Las confesiones de culpa de los obispos franceses (1988) y alemanes (1995), con el reconocimiento de que habían protestado con demasiada poca claridad y energía durante el régimen de Hitler contra la persecución de los judíos, tuvieron especial importancia. Habían estado precedidas por gestos de acercamiento: los encuentros de Juan Pablo II con los representantes judíos en 1980 en Maguncia (durante su visita a Alemania), su visita a la sinagoga de Roma (1986), la decisión del Vaticano de instaurar relaciones diplomáticas con el Estado de Israel (1994). El 16 de marzo de 1998, el papa pronunció una declaración sobre la Shoah: lamentó que la resistencia espiritual y la acción concreta de otros cristianos no hubieran sido aquellas que se habría podido esperar de un discípulo de Cristo; condenó enérgicamente el antisemitismo y pidió con fuerza a los católicos que «renovaran la conciencia de las raíces judías de su fe». No obstante, lo que más eficazmente purificó el doloroso pasado fue la visita de Juan Pablo II a Israel en marzo de 2000. En la Sala del Recuerdo de Yad Vashem, el lugar conmemorativo del holocausto, repitió: «La Iglesia católica se siente profundamente afligida por el odio, los actos de persecución y las manifestaciones de antisemitismo dirigidos contra los judíos por cristianos en todos los tiempos y lugares... En este lugar de solemne recuerdo, oro fervientemente para que nuestro dolor por la tragedia que ha sufrido el pueblo judío en el siglo XX impulse a nuevas relaciones entre cristianos y judíos».

Hasta hoy, el diálogo interreligioso tiene lugar sólo entre una pequeña elite, pero sin amplios efectos. Como entidad religiosa estatal, Israel espera que sus amigos asuman y apoyen la perspectiva israelí también en el conflicto con los palestinos. Ofrecer este apoyo incondicional es imposible para la curia, que quiere que los hermanos enemistados entre sí se acerquen nuevamente, en vez de profundizar el abismo con posicionamientos parciales.

Desde hace unos veinticinco años se mantienen esporádicamente algunos diálogos teológicos con musulmanes, pero están expuestos a las tensiones de la convivencia, sobre todo en Alemania y Francia. Los naturales del país temen un alejamiento de su tradición cristiana, los musulmanes reivindican la libertad de religión. Por el hecho de llevar velo, evitar el deporte practicado en las escuelas y mantener a las mujeres alejadas de la vida pública, los musulmanes se presentan como un grupo aparte, difícil de integrar. A este respecto, la Iglesia católica se esforzó desde muy pronto por mantener una convivencia caracterizada por una mayor comprensión. Ya en 1982 difundió la Conferencia Episcopal Alemana el documento de trabajo «Musulmanes en Alemania». La información sobre el islam forma parte también de los contenidos de la clase de religión. Y está proyectada (a modo de prueba) la introducción de una clase de religión islámica en las escuelas públicas. Por otro lado, tanto en Francia como en Alemania se les prohíbe a las profesoras llevar el velo en la escuela. También la construcción de mezquitas choca con algunas dificultades, relativas a la ubicación y las dimensiones de la edificación.

Un ecumenismo de tipo particular ha nacido de la iniciativa de Hans Küng (nacido en 1928), teólogo católico muy conocido, director de un instituto ecuménico autónomo en la Universidad de Tubinga. Partiendo del reconocimiento según el cual «no habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones» y «no habrá supervivencia sin una ética mundial», Küng trabaja desde 1990 junto con representantes de las grandes religiones del mundo para poner un fundamento de convicciones éticas comunes. Un congreso celebrado en Chicago en 1993, que se constituyó como *Council for a Parliament of the World Religions*, se comprometió a perseguir los siguientes objetivos: no violencia y respeto a la vida; solidaridad y justo orden económico; tolerancia y vida en la verdad; equiparación y reciprocidad entre varón y mujer. Kofi Annan, secretario general de Naciones Unidas, invitó en 2001 a Küng a elaborar con otros expertos un «Manifiesto para el diálogo entre las culturas», en el que se incorporaron ampliamente las ideas del «Proyecto de una ética mundial».

2. Apertura a la justicia social

En 1848, Karl Marx y Friedrich Engels publicaron el *Manifiesto del partido comunista*, que informaba a los trabajadores sobre las causas

de la explotación y sobre el camino para acabar con ellas. 43 años después, León XIII escribió la primera encíclica social (*Rerum novarum*, 15 de mayo de 1891). Lo hizo porque preveía desarrollos funestos: «Era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía» (n. 1). Al conflicto, irresoluble según Marx, entre capital y trabajo contrapuso el papa León XIII el principio de la armonía: «Como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente se podría llamar armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio» (n. 14). Ante la miseria de los «proletarios», laicos y sacerdotes habían buscado caminos de salida ya mucho antes de la publicación de la encíclica (en Alemania, por ejemplo, Adolf Kolping, el «padre de los obreros», y el obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler). A finales del siglo XIX, este problema había pasado a ser una preocupación común de la Iglesia.

Recordando la «egregia encíclica *Rerum novarum*», Pío XI retomó en 1931, en la *Quadragesimo anno*, el mismo tema. El lenguaje con que el papa critica los excesos del capital se había hecho más duro (pero también se ponen de manifiesto los errores de los obreros):

> «El capital reivindicaba para sí todo el rendimiento, la totalidad del producto, dejando al trabajador apenas lo necesario para reparar y restituir sus fuerzas. Pues se decía que, en virtud de una ley económica absolutamente incontrastable, toda acumulación de capital correspondía a los ricos, y que, en virtud de esa misma ley, los trabajadores estaban condenados y reducidos a perpetua miseria o a un sumamente escaso bienestar» (n. 54).

Juan Pablo II se puso enérgicamente de parte del trabajo. El hecho de que ya en el tercer año de su pontificado afrontara este tema es un signo de la importancia que le concedía (encíclica *Laborem exercens*, 14 de septiembre de 1981):

> «Esta verdad [es decir, que el hombre es sujeto del trabajo], que pertenece al patrimonio estable de la doctrina de la Iglesia, deber ser siempre destacada en relación con el problema del sistema de trabajo, y también de todo el sistema socio-económico.

> Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, *la primacía del hombre respecto de las cosas.* Todo lo que está contenido en el concepto de "capital" –en sentido restringido– es solamente un conjunto de cosas. El hombre como sujeto del trabajo, e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, él solo, es una persona» (n. 12).

El modo en que los supremos pastores abordaron el tema –también Juan XXIII y Pablo VI publicaron encíclicas sociales– cambió a la Iglesia tanto por dentro como en su relación con el «mundo». En este último punto tuvo que enfrentarse desde el principio con tendencias peligrosas de las teorías sociales nacientes.

En general, la doctrina social creció sobre el terreno de un interés por las realidades de este mundo. El abandono del pensamiento metafísico, que hasta entonces había sido la base de las afirmaciones sobre el hombre, se refleja simbólicamente en la célebre expresión de Marx, según la cual hasta ese momento los filósofos habían interpretado la realidad, mientras que lo importante era cambiarla. Más allá va su contemporáneo Ludwig Feuerbach (1804-1872), al afirmar que el comienzo de una nueva época histórica tendrá lugar cuando Dios sea reemplazado por el hombre:

> «El amor al hombre no puede ser una realidad derivada; tiene que convertirse en la realidad originaria. Sólo entonces el amor llega a ser una fuerza verdadera, sagrada y fiable. Si la esencia del hombre es la suprema naturaleza del hombre, también en la práctica la suprema y primera ley debe ser el amor del hombre por el hombre. *Homo homini Deus est* ["El hombre es Dios para el hombre"]: éste es el supremo principio práctico; éste es el giro más importante de la historia universal» (*La esencia del cristianismo*, 1849).

Naturalmente, los creyentes no estaban dispuestos a compartir tales giros históricos, y, no obstante, se acordaban del mandamiento del amor al prójimo. La equiparación fe = amor al prójimo no se delineó en la discusión teórica, sino en la conciencia general. Al mismo tiempo, creció (en el periodo anterior a las guerras mundiales) la confianza en que la eliminación de la pobreza y la explotación podía conducir a una «salvación general» del hombre –y el camino para llegar a ella no debía vacilar ni siquiera en el uso de la violencia (revolución).

Ciertamente, la Iglesia había predicado siempre el amor a los pobres, pero había defendido de la misma manera el derecho a la propiedad.

Los ricos tenían el deber de no cerrar los ojos frente al pobre Lázaro, sino de ayudarlo mediante limosnas. Los análisis marxistas llamaron poco a poco la atención sobre las «estructuras» de pobreza, que no dependían de la dureza de corazón de individuos, sino de los sistemas económicos. El llamamiento a los corazones se amplió hasta convertirse en llamamiento al Estado, para cambiar las estructuras con leyes apropiadas. Pero al hacer esto, la Iglesia empezó a resultar incómoda, y los conflictos aumentaron.

Esto se vio de un modo particularmente claro en las relaciones con las dictaduras militares de Centroamérica y Suramérica. Una brutal ilustración fue el asesinato del arzobispo de San Salvador, Óscar Romero, que se había declarado partidario de una reforma agraria a favor de los pequeños campesinos carentes de medios. Mientras celebraba la misa, fue alcanzado por una ráfaga de proyectiles (1980), y los autores no fueron nunca identificados. Siete años más tarde, en la misma ciudad fueron asesinados seis jesuitas, que se habían puesto de parte de los campesinos. Ha habido asesinatos o intentos de asesinato análogos en otros Estados: Brasil, Guatemala, México, Colombia.

Otro problema para la Iglesia tuvo su origen en otra forma de pastoral. La nueva conciencia del significado de las estructuras, unida a la atención a los pobres, impulsó a algunos sacerdotes y obispos a entrar en el terreno político. En Latinoamérica se desarrolló la «teología de la liberación»: la idea de que el amor al prójimo no exige sólo dar de comer a los hambrientos, sino también luchar contra las estructuras injustas, contra las causas del hambre. Así, algunos sacerdotes se convirtieron también en organizadores de la resistencia política contra la explotación. Roma vio en ello un distanciamiento de la misión primera de la Iglesia, la cura pastoral, y prohibió a los clérigos la participación en la actividad política. A la teología de la liberación, cuyos representantes principales fueron el franciscano Leonardo Boff y el teólogo Gustavo Gutiérrez, se le reprochó también que utilizara un concepto limitado de «pobreza», la cual –se decía– en el evangelio no es primariamente económica, sino que es vista en relación a Dios.

Estrechamente ligado a este fenómeno estaba el concepto de «pueblo» como el verdadero centro de los dinamismos históricos. Las «comunidades de base» no organizaban sólo su vida religiosa, sino también instituciones sociales (cuidado de los niños y de los enfermos, asistencia sanitaria), y tomaban iniciativas económicas (institución de cooperativas, planificación de la producción y de las in-

versiones). El «párroco», caracterizado por su tradicional función universal de dirección, se transformó en el «colaborador fraterno», cuyas funciones religiosas no eran puestas en cuestión; pero era comprendido más como órgano que como «cabeza» de la comunidad. En realidad, de este modo se creaba, no de una manera teórica sino en el estilo de vida y de las relaciones, un cierto conflicto con respeto a la tradición jerárquica de la Iglesia.

Roma veía con recelo tales desarrollos, pero no se echó atrás en el compromiso social. Tras la primera encíclica sobre el trabajo humano escribió Juan Pablo II otra encíclica social: *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), cuyo centro son los países del llamado tercer mundo. El acento particular de la encíclica está en la reflexión sobre el concepto de «desarrollo». Éste no puede ser comprendido sólo económicamente, sino que debe referirse al hombre como un todo y no sólo a un Estado, sino a todos los pueblos. Al mismo tiempo, el papa llama la atención sobre el actual «superdesarrollo»,

> «igualmente inaceptable porque, como el primero [el subdesarrollo], es contrario al bien y a la felicidad auténtica. En efecto, este superdesarrollo, consistente en la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales, fácilmente hace a los hombres esclavos de la "posesión" y del goce inmediato, sin otro horizonte que la multiplicación o la continua sustitución de los objetos que se poseen por otros todavía más perfectos» (n. 28).

Es deber de todo individuo comprometerse en pro del desarrollo de los pueblos y es deber de todos los Estados colaborar en su realización (n. 32). Para la Iglesia, el «amor preferencial a los pobres» es una propiedad esencial. «Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes» (n. 42).

Juan Pablo II hizo pública una síntesis de las características más importantes de la doctrina social cristiana en la encíclica *Centesimus annus*, con ocasión del centenario (1991) de la *Rerum novarum*. En ella habla de una nueva clase de propiedad:

> «Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: *es la propie-*

dad del conocimiento, de la técnica y del saber. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas... Así se hace cada vez más evidente y determinante *el papel del trabajo humano,* disciplinado y creativo, y *el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor,* como parte esencial del mismo trabajo» (n. 32).

No sólo el papa, sino que también varias conferencias episcopales publicaron documentos sociales: Brasil, Argentina, Chile en 1977, Nicaragua y Panamá en 1978, los Estados Unidos en 1986, Austria en 1990, Inglaterra en 1996 y Alemania en 1997. Esta última fue elaborada en común con la Iglesia evangélica –una «primicia ecuménica»– y confirmó una vez más que «en la opción preferencial por los pobres como leitmotiv de la acción social se concretiza la unidad de amor a Dios y amor al prójimo. Por eso, en la perspectiva de una ética cristiana toda acción y toda decisión en el ámbito social, político y económico deben ser valoradas según el criterio de hasta qué punto benefician a los pobres, son útiles para ellos y hacen que sean capaces de actuar responsablemente» (n. 107). Para dar fundamento y orientación a las múltiples iniciativas católicas, el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz publicó en 2004 el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia.*

En una forma de rara unanimidad (pese a algunos conflictos), el compromiso social unió y sigue uniendo al clero y a los laicos, y a las diferentes confesiones religiosas entre sí. Las asambleas anuales de las obras asistenciales católicas *Misereor* (desde 1959) y *Adveniat* (desde 1961), y de la evangélica *Brot für die Welt* [Pan para el mundo] (desde 1959), junto con numerosas iniciativas menores, ponen los medios para que las necesidades del tercer mundo no sean olvidadas.

En 1997, un compromiso social específico captó una vez más la atención de la opinión pública mundial: en Calcuta moría la Madre Teresa, a la edad de 87 años. La sencilla hermana Agnes Bojaxhiu, nacida en Skopje (Macedonia) en 1910, tuvo un funeral de Estado; unos 350 representantes políticos y religiosos extranjeros, además de los representantes indios de hindúes, budistas, musulmanes, sijs y parsis, rindieron homenaje a una mujer que había sido una madre para los más pobres de entre los pobres, prescindiendo de confesiones e ideo-

logías. Su comunidad, las Misioneras de la Caridad, contaba ya al morir ella con 4.050 hermanas y más de 400 hermanos. En 1979, la Madre Teresa había recibido el premio Nobel de la Paz y seis años después de su muerte fue declarada beata (19 de octubre de 2003).

3. La experiencia de un mundo común

Como ya hemos dicho, las dos guerras pusieron de manifiesto que la paz no se puede asegurar mediante la «razón» de un Estado, sino únicamente mediante un esfuerzo común. Por lógica interna surgieron organizaciones globales, como la Sociedad de Naciones y después las Naciones Unidas (ONU), pero también alianzas militares que abarcaban grandes zonas de la tierra. Los científicos habían advertido de que una guerra atómica habría podido significar el fin de la civilización en todo el mundo; pero antes de que tal guerra estallara, se cumplió el plazo del nacionalismo como modelo de autocomprensión política (aun cuando todavía hoy algunos gobiernos insisten en que para ellos lo único decisivo son los intereses del propio Estado). Ámbito tras ámbito, en los últimos decenios se han ido descubriendo tareas comunes: el cuidado del ambiente, la limitación del crecimiento de la población, la prevención de epidemias, la seguridad del suministro de energía para el futuro, el aprovisionamiento de agua potable, la erradicación del hambre y de la pobreza. Al mismo tiempo, se hace tangible una experiencia casi física de la cercanía de otros Estados y personas. En cualquier momento es posible comunicarse con otros a través de teléfonos móviles, participar en los flujos de información gracias a los modernos medios de información (internet, etc.), viajar a cualquier ciudad por vía aérea en el plazo de uno o dos días. Los desafíos que resultan de ello no los han «creado» ni la Iglesia jerárquica ni los laicos, pero ambos pueden reaccionar frente a ellos de muchos modos, pueden cerrarse o abrirse, pueden reaccionar con angustia o con confianza, ponerse a buscar soluciones o quedarse en un sentimiento catastrófico.

Fue muy positivo observar cómo Juan XXIII salió de los muros del Vaticano y Pablo VI traspasó las fronteras italianas. Pero el «papa viajero» Juan Pablo II superó a todos sus predecesores. Sus motivos eran difíciles de explicar. La visita ¿se dirigía a los católicos de cada uno de los Estados? ¿Quiso demostrar su veneración por los «lugares santos», hacer hincapié en las cuestiones políticas, actuar en pro de la unidad de los cristianos, tener la experiencia del entusias-

mo de las masas, reconducir al camino recto a los extraviados? A cada una de las mencionadas intenciones se podrían asociar algunos viajes, pero ningún motivo aislado los explica en conjunto. Lo cierto es que su «estilo» agradó a la larga, que él era y se convirtió en un papa que suscitó el consenso de la opinión pública mundial.

¿Qué clase de papa y de Iglesia desea el mundo moderno? Por muy amplio que pueda ser el ancho de banda de la respuesta, el ejemplo de Juan Pablo II permite deducir algunos datos. Resultó sorprendente en él, por ejemplo, la naturalidad con que entraba en contacto con las personas y los representantes más diversos. Su conciencia de estar cumpliendo una misión para la que Dios lo había llamado, dejaba sin razón de ser a todo sentido de inferioridad o de superioridad. Tampoco le molestó el hecho de que otros consideraran oportuno o importuno su modo de actuar. Así, no vaciló en mantener conversaciones con interlocutores que estaban enfrentados entre sí políticamente. Recibió varias veces a Yassir Arafat (1982, 1996, 1998, 2000) y Simon Peres (1985), Isaac Rabin (1994), Benjamin Netanyahu (1997); Ariel Sharon (1999) y Mohamed Jatamí, presidente de Irán (1999); los presidentes de los Estados Unidos y Fidel Castro (1996; visita a Cuba, 1998); el sindicalista polaco Walesa (1981; 1991) y el comunista Jaruzelski, jefe de Estado polaco (1987). En diciembre de 1981 escribió a los presidentes de los Estados Unidos, la URSS, Gran Bretaña y Francia para advertir de los peligros de una guerra atómica; a George Bush, padre, y a Saddam Hussein para impedir la primera guerra del Golfo (1991); al primer ministro de Israel, Netanyahu, y a Arafat, para promover el proceso de paz (1997). Mandó enviados especiales al gobierno de Irak (2003) y al presidente George W. Bush (2003) para evitar el estallido de una segunda guerra del Golfo. Si se mide la eficacia de sus intervenciones, se puede afirmar que (en un primer momento) fracasaron, pero nadie le reprochó que persiguiera intereses de la Iglesia o de otro género. Sufrió mucho por esta –a sus ojos provisional– impotencia de la «buena causa», pero pese a todo creyó en las fuerzas de la renovación y pertenece a aquellos «ancianos» (como el prior de Taizé, Roger Schutz), no muy numerosos, que no lamentaron primariamente la decadencia de sus ideales entre los jóvenes, sino que transmitieron a éstos su confianza y su entusiasmo.

Una segunda característica en el pontificado de Juan Pablo II es su relación con la política. En él se hace particularmente evidente que la Iglesia no puede ejercer ningún influjo político. Su lema no

era la abstención política, sino la entrega en nombre de los valores humanos comunes. La nueva situación que caracteriza el presente, denominada también «globalización», ha transformado ya a la Iglesia y está ejerciendo una gran influencia. La creciente accesibilidad del saber y de la información y los dilatados espacios de libertad apelan al «cristiano por convicción», es decir, mientras que antes –excepto en tiempos de persecución– el ambiente y el contexto estatal compartían la misma religiosidad, ésta se está convirtiendo cada vez con más fuerza en una decisión personal. Esto conduce forzosamente a la posibilidad del aislamiento y a una reducción numérica, pero al mismo tiempo a una comunión más intensa entre los creyentes.

4. El pontificado de Benedicto XVI

El 19 de abril de 2005, en el tercer día del cónclave y tres días después de haber cumplido 78 años, fue proclamado nuevo papa Joseph Ratzinger, que eligió el nombre de Benedicto XVI. Los electores se habían decidido por aquel que había sido durante largos años prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y era ciertamente el cardenal más conocido.

Joseph Ratzinger nació el 16 de abril de 1927 en Marktl am Inn (Alta Baviera), una pequeña localidad que dista 60 kilómetros de Passau, la sede del obispo. Su padre era agente de policía; su madre, Maria, ayudaba en varios hoteles como cocinera. Una hermana, Maria, y un hermano, Georg, compartieron la infancia de Joseph. La guerra y el nacionalsocialismo tendieron la mano al joven de 16 años, que participó en la defensa antiaérea y fue requerido por sus superiores para alistarse en el cuerpo de las SS; pero se negó a esto último declarando que después de la guerra quería ser sacerdote. Durante sus estudios teológicos en Frisinga y en Múnich destacó de inmediato por su extraordinaria inteligencia. Ésta aconsejaba que fuera profesor de teología y, en efecto, después de ser ordenado sacerdote (1951), ejerció la docencia primero en Frisinga, y después en Bonn (1959), Münster (1963), Tubinga (1966) y Ratisbona (1969). El joven profesor de dogmática se dio a conocer internacionalmente cuando el cardenal Frings, arzobispo de Colonia, lo eligió en 1962 como consejero personal en el concilio y lo llevó consigo a Roma. En marzo de 1977 fue nombrado arzobispo de Múnich y ese mismo año fue creado cardenal. Al parecer, el cardenal Ratzinger había subido el último escalón de su carrera cuando Juan Pablo II lo nombró prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Nadie aguardaba reformas radicales del nuevo papa, catalogado como conservador, pero algunos esperaban que la dinámica propia del ministerio pontificio pudiera poner de manifiesto aspectos nuevos en él. Suscitó nuevas expectativas el hecho de que el segundo día de su pontificado afirmara que él contemplaba la unidad de los cristianos y el diálogo ecuménico como una tarea principal. Se acogió favorablemente su primera encíclica *Deus caritas est*, «Dios es amor», publicada el día de Navidad de 2005. En ella dibuja el papa una imagen de Dios en la que el amor a Dios y el amor al prójimo se implican mutuamente. Con esta encíclica ofreció Benedicto también una idea de su piedad personal y ganó credibilidad a los ojos de muchos. En diciembre de 2007 publicó su segunda encíclica: *Spe salvi*, «Salvados en esperanza».

Pronto se puso de manifiesto que Benedicto estaba abierto a la modernidad, pero a la vez no quería abandonar o descuidar nada de la doctrina y la tradición católicas, que son su patria religiosa. Desde esta perspectiva, tres declaraciones magisteriales del papa son iluminadoras: a) Causó cierta conmoción un escrito de la Congregación para el Culto Divino (cardenal Francis Arinze), del 17 de noviembre de 2006, donde se afirmaba que, por indicación del papa, en la traducción del texto de la misa a las lenguas vernáculas había que reemplazar las palabras de la consagración «mi sangre, derramada por vosotros y *por todos*» por la expresión «por muchos» (*pro multis*), más fiel a la fórmula latina y a los textos bíblicos. Aun cuando «por todos» es teológicamente correcto, no puede expresar que la salvación no sucede «automáticamente». b) Una de las grandes insistencias de Benedicto es el ecumenismo, pero ¿tenía que recordar necesariamente a sus interlocutores que sólo la Iglesia católica es Iglesia en el sentido pleno de la palabra (debate en torno al *subsistit*) y merecía ese nombre? (documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe «Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia», del 29 de junio de 2007). c) En el esfuerzo por superar la división que el arzobispo Lefebvre había introducido en la Iglesia, permitió el papa el 7 de julio de 2007, por medio del Motu propio *Summorum pontificum*, que cualquier sacerdote pudiera celebrar la misa y la liturgia de los sacramentos en latín según el rito tridentino como «forma extraordinaria». El hecho de que en este asunto decidiera contra el parecer –sobre todo– de los obispos franceses se debe en parte a la intención de hacer concesio-

nes a los tradicionalistas (que después han planteado nuevas exigencias), y también a su voluntad de restituir a los creyentes católicos la patria litúrgica preconciliar que deseaban y echaban de menos dolorosamente.

Entre los musulmanes de todo el mundo provocó Benedicto XVI una clara indignación cuando durante su visita a Baviera en 2006 pronunció, el 12 de septiembre, en la Universidad de Ratisbona una conferencia sobre la relación entre fe y razón, y citó en ella, sin el propósito de criticar a los musulmanes, pasajes de una controversia entre el emperador bizantino Manuel II (1391-1425) y un erudito musulmán persa. Los ánimos se calmaron después de un tiempo, gracias en buena medida a una carta abierta reconciliadora de 138 eruditos musulmanes («A Common Word between Us and You», del 13 de octubre de 2007), que manifiestamente no le guardaban rencor y hacían hincapié en los elementos comunes entre el islam, la Torá y el Nuevo Testamento. Benedicto se ganó la estima de sus anfitriones gracias a los actos de reconciliación y respeto hacia los musulmanes durante la preparación del controvertido viaje pastoral a Turquía (noviembre-diciembre de 2006).

Ya nos hemos referido anteriormente a lo relativo al pueblo de Dios –más allá de las iniciativas de la Iglesia jerárquica–. En este ámbito han aparecido algunos temas nuevos y otros han perdido peso. La investigación teológica se ha dirigido de nuevo a la figura de Jesús –el libro de Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, (ed. orig. del vol. 1, 2007), que él ha querido expresamente que no se interpretara como magisterio pontificio, le dio un impulso esencial–. La importancia de la mujer en la Iglesia sigue creciendo –a pesar de todas las limitaciones del derecho eclesiástico–. En muchos lugares, la escasez de sacerdotes está obligando a buscar nuevos caminos pastorales. La teología ha profundizado la comunicación en el ámbito internacional, y en el ecumenismo se desarrollan acciones comunes, también bajo los auspicios de un «ecumenismo de perfil»[1].

1. Literalmente: «Ökumene der Profile». Este término describe la tendencia de todas las Iglesias implicadas en el diálogo ecuménico a subrayar más que antes su identidad [*Nota de los traductores*].

Apéndice

Lista de los papas

En la siguiente lista de los papas se renuncia a una enumeración ininterrumpida de los pontífices, ya que no es posible establecer con exactitud el número de los papas «legítimos». De hecho, no está siempre claro si algunos de los papas se han de incluir entre los papas legítimos, entre los antipapas o en ninguna de las dos categorías (debido a la situación incierta de las fuentes, la falta de claridad sobre las circunstancias de la elección y de la consagración, o los influjos externos en la entronización o en el apartamiento del oficio). Los nombres marcados con * se han de considerar –con las limitaciones mencionadas– nombres de obispos no reconocidos como obispos legítimos de Roma.

– 64/67 (?)	Pedro
64/67-79 (?)	Lino
79-90/92 (?)	Anacleto (Cleto)
90/92-99/101 (?)	Clemente I
99/101-107 (?)	Evaristo
107-116 (?)	Alejandro I
116-125 (?)	Sixto I
125-136 (?)	Telesforo
136/138-140/142 (?)	Higinio
140/142-154/155 (?)	Pío I
154/155-166 (?)	Aniceto
166-174 (?)	Sotero
174-189 (?)	Eleuterio
189-198 (?)	Víctor I
198-217 (?)	Ceferino
¿217?-222	Calixto I
¿217?-235	Hipólito*
222-230	Urbano I
230-235	Ponciano
235-236	Antero
236-250	Fabián
251-253	Cornelio
251-258 (?)	Novaciano*
253-254	Lucio I
254-257	Esteban I
257-258	Sixto II
259-268 (?)	Dionisio
268-274 (?)	Félix I
274-282 (?)	Eutiquiano
282-295 (?)	Cayo
¿296?-304	Marcelino
307-309 (?)	Marcelo I
309-310 (?)	Eusebio
310-314	Milcíades (Melquíades)
314-335	Silvestre I
336	Marcos
337-352	Julio I
352-366	Liberio
355-358	Félix (II)*
366-384	Dámaso I
366-367	Ursino*
384-399	Siricio
399-402	Anastasio I
402-417	Inocencio I
417-418	Zósimo
418-422	Bonifacio I
418-419	Eulalio*
422-432	Celestino I
432-440	Sixto (Xisto) III
440-461	León I
461-468	Hilario
468-483	Simplicio
483-492	Félix II (III)
492-496	Gelasio I

496-498 Anastasio II
498-514 Símaco
498-506 Lorenzo*
514-523 Hormisdas
523-526 Juan I
526-530 Félix III (IV)
530 Dióscoro
530-532 Bonifacio II
533-535 Juan II
535-536 Agapito I
536-537 Silverio
537-555 Vigilio
556-561 Pelagio I
561-574 Juan III
575-579 Benedicto I
579-590 Pelagio II
590-604 Gregorio I Magno
604-606 Sabiniano
607 Bonifacio III
608-615 Bonifacio IV
615-618 Adeodato (Diosdado) I
619-625 Bonifacio V
625-638 Honorio I
640 Severiano
640-642 Juan IV
642-649 Teodoro I
649-653 (655) Martín I
654-657 Eugenio I
657-672 Vitaliano
672-676 Adeodato II
676-678 Dono
678-681 Agatón
682-683 León II
684-685 Benedicto II
685-686 Juan V
686-687 Conón
687 Teodoro*
687 Pascual*
687-701 Sergio I
701-705 Juan VI
705-707 Juan VII
708 Sisinio
708-715 Constantino (I)
715-731 Gregorio II
731-741 Gregorio III
741-752 Zacarías
752 Esteban (II)*
752-757 Esteban II
757-767 Pablo I
767-768 Constantino II*
768 Felipe*
768-772 Esteban III (IV)
772-795 Adriano I
795-816 León III
816-817 Esteban IV
817-824 Pascual I
824-827 Eugenio II
827 Valentín
827-844 Gregorio IV
844 Juan (VIII)*
844-847 Sergio II
847-855 León IV
855-858 Benedicto III
855 Anastasio III*
858-867 Nicolás I
867-872 Adriano II
872-882 Juan VIII
882-884 Marino I (Martín II)
884-885 Adriano III
885-891 Esteban V (VI)
891-896 Formoso
896 Bonifacio VI
896-897 Esteban VI (VII)
897 Romano
897 Teodoro II
898-900 Juan IX
900-903 Benedicto IV
903 León V
903-904 Cristóforo/Cristóbal
904-911 Sergio III
911-913 Anastasio III
913-914 Landón
914-928 Juan X
928 León VI
929-931 Esteban VII
931-936 Juan XI
936-939 León VII
939-942 Esteban VIII
942-946 Marino II (Martín III)
946-955 Agapito II

955-964	Juan XII
963-965	León VIII
964	Benedicto V
965-972	Juan XIII
973-974	Benedicto VI
974-985	Bonifacio VII
974-983	Benedicto VII
983-984	Juan XIV
985-996	Juan XV
996-999	Gregorio V
997-998	Juan XVI*
999-1003	Silvestre II
1003	Juan XVII
1003-1009	Juan XVIII
1009-1012	Sergio IV
1012-1024	Benedicto VIII
1012	Gregorio VI*
1024-1032	Juan XIX
1032-1045	Benedicto IX
1045	Silvestre III
1045-1046	Gregorio VI
1046-1047	Clemente II
1047-1048	Benedicto IX*
1048	Dámaso II
1049-1054	León IX
1055-1057	Víctor II
1057-1058	Esteban IX
1058-1059	Benedicto X
1059-1061	Nicolás II
1061-1073	Alejandro II
1061-1072	Honorio II*
1073-1085	Gregorio VII
1084-1100	Clemente III*
1086-1087	Víctor III
1088-1099	Urbano II
1099-1118	Pascual II
1100-1101	Teodorico*
1101	Alberto*
1105-1111	Silvestre IV*
1118-1119	Gelasio II
1118-1121	Gregorio VIII*
1119-1124	Calixto II
1124	Celestino (II)*
1124-1130	Honorio II
1130-1143	Inocencio II
1130-1138	Anacleto II*
1138	Víctor IV*
1143-1144	Celestino II
1144-1145	Lucio II
1145-1153	Eugenio III
1153-1154	Anastasio IV
1154-1159	Adriano IV
1159-1181	Alejandro III
1159-1164	Víctor IV*
1164-1168	Pascual III*
1168-1178	Calixto III*
1179-1180	Inocencio III*
1181-1185	Lucio III
1185-1187	Urbano III
1187	Gregorio VIII
1187-1191	Clemente III
1191-1198	Celestino III
1198-1216	Inocencio III
1216-1227	Honorio III
1227-1241	Gregorio IX
1241	Celestino IV
1243-1254	Inocencio IV
1254-1261	Alejandro IV
1261-1264	Urbano IV
1265-1268	Clemente IV
1271-1276	Gregorio X
1276	Inocencio V
1276	Adriano V
1276-1277	Juan XXI
1277-1280	Nicolás III
1281-1285	Martín IV
1285-1287	Honorio IV
1288-1292	Nicolás IV
1294	Celestino V
1294-1303	Bonifacio VIII
1303-1304	Benedicto XI
1305-1314	Clemente V
1316-1334	Juan XXII
1328-1330	Nicolás V*
1334-1342	Benedicto XII
1342-1352	Clemente VI
1352-1362	Inocencio VI
1362-1370	Urbano V
1370-1378	Gregorio XI

Gran cisma de Occidente

1378-1389 Urbano VI (Roma)
1389-1404 Bonifacio IX (Roma)
1404-1406 Inocencio VII (Roma)
1406-1415 Gregorio XII (Roma)
1378-1394 Clemente VII (Aviñón)
1394-1417 Benedicto XIII (Aviñón)
1423-1429 Clemente VIII*
1425-1430 Benedicto XIV* (Bernard Garnier)
1430-1433 Benedicto XV* (Jean Carrier)
1409-1410 Alejandro V (Pisa)
1410-1415 Juan XXIII (Pisa)

1417-1431 Martín V
1431-1447 Eugenio IV
1439-1449 Félix V*
1447-1455 Nicolás V
1455-1458 Calixto III
1458-1464 Pío II
1464-1471 Pablo II
1471-1484 Sixto IV
1484-1492 Inocencio VIII
1492-1503 Alejandro VI
1503 Pío III
1503-1513 Julio II
1513-1521 León X
1522-1523 Adriano VI
1523-1534 Clemente VII
1534-1549 Pablo III
1550-1555 Julio III
1555 Marcelo II
1555-1559 Pablo IV
1559-1565 Pío IV
1566-1572 Pío V
1572-1585 Gregorio XIII
1585-1590 Sixto V
1590 Urbano VII
1590-1591 Gregorio XIV
1591 Inocencio IX
1592-1605 Clemente VIII
1605 León XI
1605-1621 Pablo V
1621-1623 Gregorio XV
1623-1644 Urbano VIII
1644-1655 Inocencio X
1655-1667 Alejandro VII
1667-1669 Clemente IX
1670-1676 Clemente X
1676-1689 Inocencio XI
1689-1691 Alejandro VIII
1691-1700 Inocencio XII
1700-1721 Clemente XI
1721-1724 Inocencio XIII
1724-1730 Benedicto XIII
1730-1740 Clemente XII
1740-1758 Benedicto XIV
1758-1769 Clemente XIII
1769-1774 Clemente XIV
1775-1799 Pío VI
1800-1823 Pío VII
1823-1829 León XII
1829-1830 Pío VIII
1831-1846 Gregorio XVI
1846-1878 Pío IX
1878-1903 León XIII
1903-1914 Pío X
1914-1922 Benedicto XV
1922-1939 Pío XI
1939-1958 Pío XII
1958-1963 Juan XXIII
1963-1978 Pablo VI
1978 Juan Pablo I
1978-2005 Juan Pablo II
2005 – Benedicto XVI

Los 21 concilios generales (ecuménicos)*

I. Los ocho concilios ecuménicos de la antigüedad: sínodos imperiales, convocados por el emperador

1. **325** (Concilio I de) **Nicea**: consustancialidad del Hijo con el Padre (credo niceno).
2. **381** (Concilio I de) **Constantinopla**: afirmación de la divinidad del Espíritu Santo; preeminencia de Constantinopla con respecto a los otros patriarcados de la Iglesia oriental, pero *después de* Roma.
3. **431 Éfeso**: unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en Jesús; María es «la que da a luz a Dios» (gr. *theotokos*) y es «Madre de Dios».
4. **451 Calcedonia**: dos naturalezas en Cristo, unidas en una sola persona (*hypostasis*): «sin confusión y sin división» (unión hipostática).
5. **553** (Concilio II de) **Constantinopla**: intento de reconciliación con los monofisitas, fórmula de la «única naturaleza del *Logos* encarnado».
6. **680-681** (Concilio III de) **Constantinopla**: doctrina de las dos voluntades naturales (divina y humana) y de las dos operaciones en Cristo; condena del papa Honorio I (debido a la negligencia en la represión de la herejía del monotelismo).
7. **787** (Concilio II de) **Nicea**: autorización del culto a las imágenes; la adoración corresponde sólo a Dios.
8. **869-870** (Concilio IV de) **Constantinopla**: fin de la división entre las Iglesias de Roma y Constantinopla.

II. Los concilios generales de la Alta Edad Media convocados por el papa, sin la participación de la Iglesia de Oriente

9. **1123** Concilio I de **Letrán** (Roma): ratificación del concordato de Worms; prohibición de la simonía; mantenimiento de la paz de Dios; indulgencia por la cruzada; canonización del obispo Conrado de Constanza.
10. **1139** Concilio II de **Letrán**: prohibición de la simonía y del préstamo a interés; invalidez de los matrimonios de los clérigos; superación del cisma causado por el papa Anacleto; derecho del cabildo catedralicio a la elección del obispo.
11. **1179** Concilio III de **Letrán**: estipulación de la paz entre Barbarroja y Alejandro III; se exige una mayoría de los dos tercios en la elección del papa; prohibición de acumular prebendas; condena de los cátaros.
12. **1215** Concilio IV de **Letrán**: afirmación de la transustanciación del pan y el vino; comunión anual por Pascua; legislación relativa a los judíos; propaganda de la cruzada; condena de los cátaros.

* Según la subdivisión de Hubert Jedin.

13. 1245 (Concilio I de) **Lyon**: destronamiento de Federico II (por perjurio, herejía y obstáculo para la paz).
14. 1274 (Concilio II de) **Lyon**: normas del cónclave para la elección del papa; impuesto para la cruzada (no se efectúa debido a la caída de Acco en 1291); (breve) unión con los griegos (*Filioque*).
15. 1311-1312 **Vienne**: proceso y suspensión de la orden de los templarios; controversia sobre la pobreza entre los franciscanos; intromisión del poder secular en las cuestiones eclesiásticas; problema de las exenciones.
18. 1512-1517 Concilio V de **Letrán**: decretos sobre el sistema fiscal de la curia, la enseñanza de la religión y la predicación; no se toman medidas contra abusos graves –acumulación de prebendas, obligación de residencia.

III. Los concilios de reforma de la Baja Edad Media y el conciliarismo

16. **1409 Pisa**: destitución de dos papas, elección de un tercero.
1414-1418 Constanza: concilio como representación de toda la Iglesia, superior al papa; algunos decretos de reforma; Juan Hus, condenado a morir en la hoguera; destitución de tres papas, elección de Martín V.
17. 1431-1442 **Basilea-Ferrara-Florencia**:
1431 Basilea: el concilio se sitúa por encima del papa; 1437, trasladado a Ferrara; 1439, trasladado a Florencia: unión entre la Iglesia latina y la griega (se rompe en 1453).

IV. El concilio de Trento - un concilio papal

19. 1545-1563 Trento: discusión de cuestiones relativas al dogma (por ejemplo, justificación, Escritura y Tradición, sacramentos) y a la reforma de la Iglesia; ya no está representada toda la Iglesia (occidental).

V. Los concilios Vaticanos

20. **1869-1870 Concilio Vaticano I**: revelación y cognoscibilidad de Dios; primado de jurisdicción e infalibilidad del magisterio pontificio.
21. **1962-1965 Concilio Vaticano II**: dieciséis documentos sobre la autocomprensión teológica y la vida interna de la Iglesia, así como sobre la relación con el exterior y el testimonio hacia fuera.

Tabla cronológica

Historia profana		Historia de la Iglesia	
		ca. **48**	Concilio de los apóstoles
64	Incendio de Roma	**64**	Persecución de los cristianos bajo Nerón
70	Destrucción de Jerusalén		
		ca. **95**	Persecución de los cristianos bajo Domiciano
98-117	Trajano	*ca.* **111**	Correspondencia epistolar entre Plinio y Trajano
		177	Persecución de los cristianos en Lyon
249-251	Decio	**250-258**	Persecuciones de los cristianos bajo Decio y Valeriano
253-260	Valeriano		
284-305	Diocleciano	Antes del **300**	Nacimiento del eremitismo en Egipto
		Desde el **303**	Persecución de los cristianos bajo Diocleciano
306-337	Constantino el Grande	**312**	Batalla en el Puente Milvio
		311-313	Programa de tolerancia
		318-381	Controversia arriana
		ca. **320**	Fundación del primer «monasterio» por Pacomio
		325	Concilio I de Nicea
		330	La nueva Roma: Constantinopla
337-361	Constancio II	**341**	Wulfila, ordenado obispo misionero entre los godos
		354-430	Agustín
361-363	Juliano		
379-395	Teodosio el Grande	**381**	Concilio I de Constantinopla
		391	El cristianismo, religión de Estado
395	División del imperio romano		
410	Los visigodos conquistan Roma		

415-507	Los visigodos en la Galia		
429-534	Los visigodos en África	**431**	Concilio de Éfeso
		440-461	Papa León Magno
		449	(*Latrocinium*) Sínodo de Éfeso
451	Batalla de los Campos Cataláunicos	**451**	Concilio de Calcedonia
474-526	Teodorico el Grande		
476	Fin del imperio romano de Occidente		
		ca. **480-547**	Benito de Nursia
		484-519	Cisma acaciano
493-553	Ostrogodos en Italia	**492-496**	Papa Gelasio I
		496	Bautismo de Clodoveo
527-565	Justiniano I	**529**	Fundación de Montecassino
		544-553	Controversia de los Tres Capítulos
		553	Concilio II de Constantinopla
		590-604	Papa Gregorio I Magno
		596	El papa Gregorio envía al abad romano Agustín a Inglaterra
622	Hégira: fuga de Mahoma de la Meca a Medina		
		627	Bautismo de Edvino de Nortumbria
632	Muerte de Mahoma		
637	Conquista de Jerusalén		
		664	Sínodo de Whitby
		673-754	Bonifacio
		680-681	Concilio III de Constantinopla (Trullano I)
		691	Trullano II
711	Árabes en España		
		719	Bonifacio, obispo misionero en Hesse y Turingia
		726-843	Lucha iconoclasta
732	Victoria de Carlos Martel sobre los árabes		

741-768	Pipino el Breve		
768-814	Carlomagno		
772-804	Guerras contra los sajones		
		787	Concilio II de Nicea
		794	Sínodo de Francfort
		799	León III en Paderborn
800	Coronación de Carlomagno en Roma		
814-840	Ludovico Pío (Luis I, el Piadoso)		
843-876	Luis II, el Germánico	**843**	Sínodo de Constantinopla
		869-870	Concilio IV de Constantinopla
		880-1046	*Saeculum obscurum*
		908-910	Fundación de Cluny
936-973	Otón I, el Grande (962: emperador)		
1002-1024	Enrique II (1014: emperador)		
Desde **1030**	Normandos en Italia meridional	**1033-1109**	Anselmo de Canterbury
1039-1056	Enrique III (1046: emperador)	**1046**	Sínodo de Sutri
		1054	Cisma oriental
1056-1106	Enrique IV (1084: emperador)		
		1059	Decreto sobre la elección del papa
		1073-1085	Papa Gregorio VII
		1075	Sínodo de Roma: prohibición de la investidura a los laicos; *Dictatus Papae*
1077	Canossa		
		1088-1099	Papa Urbano II
		1091-1153	Bernardo de Claraval
		1095	Sínodo de Clermont
1096-1291	Cruzadas	**1096-1099**	Primera cruzada
		1098	Fundación de Cîteaux
		1098-1179	Hildegarda de Bingen
1111	Tratado de Sutri		
1106-1125	Enrique V (1111: emperador)		
1122	Concordato de Worms: fin de la lucha de las investiduras		
		1123	Concilio I de Letrán

		1139	Concilio II de Letrán
		ca. **1140**	*Decretum Gratiani*
		1147-1148	Segunda cruzada
1152-1190	Federico I Barbarroja (1155: emperador)		
		1170-1221	Domingo de Guzmán
1154-1189	Enrique II de Inglaterra	**1177/1178**	Inicio de la actividad de Pedro Valdés
		1179	Concilio III de Letrán
		1182-1216	Francisco de Asís
		1189-1192	Tercera cruzada
Desde **1200**	Nacimiento de las universidades	**1198-1216**	Papa Inocencio III
		1202-1204	Cuarta cruzada
1204-1261	Imperio latino de Constantinopla	**1209-1229**	Guerras contra los albigenses
1215	Federico II (1220: emperador)	**1212**	Cruzada de los niños
1215	Carta Magna en Inglaterra	**1215**	Concilio IV de Letrán
		1216	Reconocimiento de la orden de los dominicos
		1221	Clara Sciffi funda el convento femenino de San Damián en Asís
		1223	La orden franciscana obtiene la regla definitiva
1226-1270	Luis IX (el Santo) de Francia	**1225-1274**	Tomás de Aquino
		1228-1229	Quinta cruzada
		1244	Pérdida definitiva de Jerusalén
		1245	Concilio I de Lyon
		1248-1254	Sexta cruzada
1273-1291	*Rodolfo de Habsburgo, rey* alemán	**1274**	*Concilio II de Lyon*
		1291	Caída de Acco
1285-1314	Felipe IV de Francia	**1294-1303**	Papa Bonifacio VIII
1303	Atentado de Anagni	**1302**	Bula *Unam Sanctam*
		1309-1377	Exilio en Aviñón
		1311-1312	Concilio de Vienne (Supresión de la orden de los templarios)
1314-1347	Luis IV de Baviera (1328: emperador)		
		1340-1384	Gerhard Groote

1346-1378	Carlos IV (1355: emperador)		
1348-1350	Gran epidemia de peste en Europa	*ca.* **1347-1380**	Catalina de Siena
1356	Bula de oro		
		ca. **1375-1550**	*Devotio moderna*
		1378-1417	Cisma occidental
1410-1437	Segismundo (1433: emperador)	**1409**	Concilio de Pisa
		1414-1418	Concilio de Constanza
		1415	Jan Hus quemado como hereje
		1417-1431	Papa Martín V
1419-1436	Guerras husitas		
		1423-1424	Concilio de Pavía-Siena
1431	Juana de Arco condenada a la hoguera	**1431-1448**	Concilio Basilea-Ferrara-Florencia-Roma
		1439	Unión con los griegos
		1446	Congregación de Bursfeld
1448	Concordato de Viena		
		1451	Libelo de Maguncia (*Gravamina*)
1453	Conquista de Constantinopla		
		1466-1536	Erasmo de Rotterdam
		1483-1546	Martín Lutero
		1484-1531	Huldrych (Ulrico) Zuinglio
		1484-1566	Bartolomé de Las Casas
1492	Descubrimiento de América	**1491-1556**	Ignacio de Loyola
1492	Conquista de Granada		
1493-1519	Maximiliano I (1508: emperador)		
		1497-1460	Philipp Melanchthon
		1498	Savonarola quemado en Florencia
		1503-1513	Papa Julio II
1509-1547	Enrique VIII de Inglaterra	**1509-1564**	Juan Calvino
		1512-1517	Concilio V de Letrán
1515-1547	Francisco I de Francia		
		1517	Las 95 tesis de Lutero contra las indulgencias
1519-1556	Carlos V (1530: coronación imperial)	**1519**	Disputa de Leipzig

		1520	*Exsurge, Domine*
1521	Dieta de Worms: decisión imperial contra Lutero (Edicto de Worms)	**1521**	*Decet Romanum Pontificem*
		1521-1597	Pedro Canisio
		1522	Lutero traduce el Nuevo Testamento
1524-1525	Guerra de los campesinos		
1526	Primera dieta de Espira		
1527	*Sacco di Roma*		
1529	Segunda dieta de Espira (Protesta)	**1529**	Coloquio de religión en Marburgo
1529	Los turcos a las puertas de Viena		
1530	Dieta de Augsburgo	**1530**	Dieta de Augsburgo: *Confessio Augustana; Confutatio*
1531-1547	Liga de Esmalcalda		
1534	Acta de supremacía en Inglaterra	**1534**	La Iglesia inglesa se separa de Roma
		1534-1535	Reino anabaptista en Münster
		1536	Artículo de Esmalcalda
		1540	El papa Pablo III confirma la orden de los jesuitas
1546-1547	*Guerra de Esmalcalda*	**1545-1563**	Concilio de Trento
1548	*Interim* de Augsburgo		
		1549	*Book of Common Prayer*
1552	Tratado de Passau	**1552-1610**	Matteo Ricci
		1553	Miguel Servet es quemado en Ginebra como hereje
1555	Paz religiosa de Augsburgo	**1555**	Paz religiosa de Augsburgo
1556-1564	Fernando I, emperador		
1556-1598	Felipe II de España		
1558-1603	Isabel I de Inglaterra		
		1562-1598	Guerras de religión en Francia
1564-1576	Maximiliano II, emperador	**1566**	*Catechismus Romanus*
		1568	*Breviarium Romanum*
		1570	*Missale Romanum*
1571	Victoria de Lepanto sobre los turcos		
1572	Noche de San Bartolomé		

		1577-1580	Fórmula/Libro de concordia de los luteranos
1581	Separación de los Países Bajos de España		
		1582	Calendario gregoriano
		1585-1638	Cornelio Jansenio
1589-1610	Enrique IV de Francia		
1598	Edicto de tolerancia de Nantes		
		1608	Unión Protestante
		1609	Liga Católica
1618-1648	Guerra de los treinta años		
1619-1637	Fernando II, emperador		
		1622	Fundación de *Propaganda fide*
1629	Edicto de restitución	**1623-1662**	Blas Pascal
		Desde **1631**	Controversia sobre los ritos
		1634-1719	Pasquier Quesnel
1648	Paz de Westfalia		
1642-1645	Guerra civil inglesa		
1643-1715	Luis XIV de Francia		
1660	Restauración en Inglaterra		
1663-1806	Dieta permanente en Ratisbona		
		1682	Artículos galicanos
1683	Los turcos a las puertas de Viena		
1685	Edicto de Fontainebleau: revocación del Edicto de Nantes		
1688	Revolución gloriosa		
		1709	Destrucción del convento de Port-Royal
		1713	Bula *Unigenitus*
1740-1780	María Teresa, emperatriz		
		1742	Prohibición de los «ritos chinos» por parte del Vaticano
		1773	Supresión de la Compañía de Jesús
1780-1790	José II, emperador (josefinismo)	**1785**	Controversia sobre la nunciatura de Mónaco
		1786	Puntuación de Ems

1789-1795	Revolución francesa		
1799-1815	Napoleón I, emperador de Francia		
		1801	Concordato con Napoleón
1803	Decisión de la diputación imperial		
1806	Fin del Sacro Imperio romano-germánico		
		1811-1877	Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850-1877: obispo de Maguncia)
1814-1815	Congreso de Viena	**1814**	Restauración de la orden de los jesuitas
1815-1870	*Risorgimento*	**1817**	Concordato con Baviera
		1829	Emancipación de los católicos en Inglaterra
1830	Revolución de julio en París	**1831-1846**	Papa Gregorio XVI
		1837	Incidente de Colonia
		1846-1878	Papa Pío IX
1848	Revolución de marzo en Alemania	**1848**	Primer *Katholikentag* alemán
1848-1849	Asamblea nacional de Francfort	**1849**	Adolf Kolping funda la «Asociación católica de artesanos»
1852-1870	Napoleón III, emperador de Francia	**1854**	Dogma de la Inmaculada Concepción
		1864	Encíclica *Quanta cura*, con el *Syllabus*
		1867-1966	Conferencia episcopal de Fulda
		1869-1870	Concilio Vaticano I
1870	Conquista de Roma y fin del Estado pontificio	**1870**	Dogma de la infalibilidad pontificia
1870-1871	Guerra franco-alemana	**1871-1887**	*Kulturkampf*
1871	El rey Guillermo de Prusia se convierte en emperador de Alemania (hasta 1888)	**1871**	Iglesia veterocatólica
1871	Bismarck, canciller (hasta 1890)		
1878	Leyes socialistas (hasta 1890)	**1878-1903**	Papa León XIII
1888-1918	Guillermo II, emperador		

		1891	Encíclica social *Rerum novarum*
		1899-1914	Controversia sobre los sindicatos
		1902-1910	Crisis modernista
		1903-1914	Papa Pío X
		1910	Juramento antimodernista
		1912	Encíclica *Singulari quadam*
1914-1918	Primera guerra mundial	**1914-1922**	Papa Benedicto XV
1917	Revolución rusa	**1917**	*Codex Iuris Canonici*
1919	Constitución de Weimar		
1920	Sociedad de Naciones	**1922-1939**	Papa Pío XI
		1924	Concordato con Baviera
		1929	Concordato con Prusia
		1929	Pactos lateranenses
		1931	Encíclica social *Quadragesimo anno*
		1932	Concordato con Baden
1933-1945	Dictadura nazi bajo Adolf Hitler	**1933**	Concordato con el Reich
1934	Noche de los cuchillos largos		
		1937	Encíclica *Mit brennender Sorge*
1938	Noche de los cristales		
1939-1945	Segunda guerra mundial	**1939-1958**	Papa Pío XII
Desde **1939**	Asesinatos de enfermos («eutanasia»)		
1941-1945	Holocausto judío	**1941**	El obispo Clemens von Galen condena en sus homilías la eutanasia nazi
1943	Batalla de Estalingrado		
1945	Primeras bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki	**1945**	Dietrich Bonhoeffer y Alfred Delp son ajusticiados
1945	Naciones Unidas (ONU)	**1945**	Declaración de culpa de Stuttgart
		1948	Consejo ecuménico de las Iglesias, fundado en Amsterdam
1949	República Federal de Alemania		
1949-1990	República Democrática Alemana		

		1950	Dogma de la Asunción de María
		1955	Fundación del Consejo episcopal para América Latina (CELAM)
		1958-1963	Papa Juan XXIII
		1960	El Vaticano funda el Secretariado para la Unidad
1961	Muro de Berlín		
		1962-1965	Concilio Vaticano II
		1963-1978	Papa Pablo VI
		1965	Roma y Constantinopla anulan de común acuerdo las excomuniones de 1054
		1966	Conferencia episcopal alemana
1967	Comunidad Europea		
		1968	Encíclica *Humanae vitae*
		1968	Conferencia episcopal latinoamericana en Medellín
		1971-1975	Sínodo común de las diócesis de la República Federal Alemana en Wurtzburgo
Desde **1975**	Conferencia para la seguridad y la cooperación en Europa		
		1978-2005	Juan Pablo II
		1981	Encíclica social *Laborem exercens*
		1981	Atentado al papa
		1982	Documento de Lima
		1983	Nuevo *Codex Iuris Canonici*
		1988	Cisma de Marcel Lefebvre
1989	Caída del muro de Berlín		
1990	Reunificación de Alemania		
		1992	Catecismo universal
1993	Unión Europea (UE)		
		1995	Encíclica ecuménica *Ut unum sint*

		1999	Declaración común entre el Vaticano y la Federación Luterana Mundial sobre la justificación
		2000	Año santo
2003	Segunda guerra del Golfo	**2003**	Primer *Kirchentag* común en Alemania
		Desde **2005**	Papa Benedicto XVI
		2005	Jornadas mundiales de la juventud en Colonia
		2005	Encíclica *Deus caritas est*
		2006	Discurso de Ratisbona
		2007	Encíclica *Spe salvi*

Bibliografía

La selección se limita esencialmente a las presentaciones generales de la historia de la Iglesia publicadas en las últimas décadas en los países de lengua alemana. En la mayoría de las obras incluidas se puede encontrar fácilmente bibliografía sobre cuestiones particulares.

ALAND, K., *Geschichte der Christenheit*, 2 vols., Gütersloh ²1991.

ALAND, K., *Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken*, Gütersloh ²1991.

ANDRESEN, C. – A.M. RITTER, *Geschichte des Christentums*, vols. 1 y 2, Stuttgart 1993-1995.

ANDRESEN, C. – A.M. RITTER – H.W. KRUMWIEDE, *Geschichte des Christentums*, 3 vols., Stuttgart 1987-1993.

ANDRESEN, C. – G. DENZLER, *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, München ⁶1997; edición en CD-Rom: 2005.

BEDOUELLE, G., *Grosse illustrierte Kirchengeschichte*, Freiburg 2005.

BIHLMEYER, J. – H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, 3 vols., Paderborn ¹⁹1996.

BORNKAMM, H., *Zeittafeln zur Kirchengeschichte*, Gütersloh ⁴1980.

BRANDT, Th., *Basiswissen Kirchengeschichte. Kirche im Wandel der Zeit*, Haan 1999.

BROX, N. et. al. (eds.), *Die Geschichte des Christentums*, 14 vols., Freiburg 1991-2004.

DENZINGER, H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert und unter Mitarbeit von H. Hoping herausgegeben von P. Hünermann*, Freiburg ⁴¹2007 (trad. esp.: *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999).

EDER, M., *Kirchengeschichte: 2000 Jahre im Überblick*, Düsseldorf 2007.

EDWARDS, D.L., *Das Christentum. Die Geschichte seiner ersten zwei Jahrtausende*, Würzburg 2001.

FRÖHLICH, R., *Grundkurs Kirchengeschichte*, Freiburg ³1986.

FRÖHLICH, R., *Kleine Geschichte der Kirche in Daten*, Freiburg 2004.

FRÖHLICH, R., *Lebendige Kirchengeschichte*, Freiburg 1990.

FROHNES, H. (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, 2 vols., München 1974-1978.

GUTSCHERA, H. – J. MAIER – J. THIERFELDER, *Geschichte der Kirchen*, Freiburg 2006.

HAENDLER, G. et. al. (eds.), *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, (Berlin) Leipzig 1985ss.

HARTMANN, G., *Daten der Kirchengeschichte*, Kevelaer 2003; reimpr.: 2005.

HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, 2 vols., Gütersloh ²2001.

HEUSSI, K., *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen ¹⁸1991.

JEDIN, H. (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 vols., Freiburg 1962-1979; ed. especial: 1999 (trad. esp.: *Manual de historia de la Iglesia*, 10 vols., Herder, Barcelona, 1966-1987).

JEDIN, H. et. al. (eds.), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg 1987; ed. especial: 2004.

JEDIN, H., *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg [8]1986.

KEMLER, H., *Christentum*, 2 vols., Stuttgart 1981-1984.

Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch, 6 vols., Neukirchen 1994-2004.

KOTTJE, R. – B. MOELLER, *Ökumenische Kirchengeschichte*, 3 vols., Mainz 1970-1974; ed. rev.: 3 vols., Darmstadt 2006-2008.

KOTZULA, S., *Kirchengeschichte in Daten und Fakten*, Leipzig [3]2002.

KÜNG, H., *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*, Berlin [5]2006 (trad. esp.: *La Iglesia católica*, Mondadori, Barcelona 2002).

KUPISCH, K., *Kirchengeschichte*, 5 vols., Stuttgart 1973-1975.

LACHMANN, R. – H. GUTSCHERA – J. THIERFELDER, *Kirchengeschichtliche Grundthemen*, Göttingen 2003.

LENZENWEGER, J. et. al., *Geschichte der katholischen Kirche*, Graz [3]1995; ed. especial: 1999 (trad. esp.: *Historia de la Iglesia católica*, Herder, Barcelona 1989).

LORTZ, J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, 2 vols., Münster [21]1964 (trad. esp.: *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1982).

MOELLER, B., *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen [8]2004.

MÜHLENBERG, E., *Epochen der Kirchengeschichte*, Wiesbaden [3]1999.

ROGIER, L. et. al., *Geschichte der Kirche*, 5 vols., Einsiedeln 1963-1977 (trad. esp. del orig. fr.: *Nueva historia de la Iglesia*, 5 vols., Cristiandad, Madrid, 1982-1987).

SCHATZ, K., *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997 (trad. esp.: *Los concilios ecuménicos, encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999).

SCHMIDT, K.D. – G. RUHBACH, *Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte*, Göttingen [6]1999.

SCHMIDT, K. D., *Grundriss der Kirchengeschichte*, Göttingen [9]1990.

SIERSZYN, A., *2000 Jahre Kirchengeschichte*, 4 vols., Holzgerlingen 1995-2000.

SITZMANN, M. – C. WEBER, *Übersichten zur Kirchengeschichte*, Göttingen 2001.

SOMMER, W. – D. KLAHR, *Kirchengeschichtliches Repetitorium*, Göttingen [4]2006.

STEIMER, B., *Lexikon der Kirchengeschichte* (LThK kompakt), 2 vols., Freiburg 2001.

ULRICH, J. – U. HEIL, *Klausurenkurs Kirchengeschichte*, Göttingen 2002.

Índice de nombres*

Abgaro de Edessa: 34
Acacio de Constantinopla: 90
Adalberto de Praga: 170, 191
Adelaida, emperatriz: 172
Adriano I: 149
Adriano VI: 249, 272, 301, 383
Adriano, emperador: 41, 58, 62
Agustín de Hipona: 54, 56, 94-99, 101-102, 108, 123, 152, 163, 213, 260
Agustín de Inglaterra: 135
Agustín Triunfo: 230
Aistolfo: 144-146
Alarico: 113, 123
Alberico de Cîteaux: 192
Alberto de Brandeburgo, arzobispo: 263-264, 272
Alberto de Brandeburgo, gran maestre: 201, 272
Alberto Magno: 213
Alcuino: 153
Alejandro III: 119, 186-187, 203, 230
Alejandro V: 231, 234
Alejandro VI: 240-245, 300
Alejandro VII: 327
Alejandro de Alejandría: 73, 75, 81
Alejandro de Hales: 213
Alejandro de Roes: 215
Álvaro Pelagio: 230
Ambrosio de Milán: 76, 94-96, 108
Ambrosio Pelargo: 305
Anastasio, emperador: 128
Anselmo de Canterbury: 211-212
Ansgar: 163
Antonio el eremita: 107-108
Apolinar de Laodicea: 85-86
Áquila y Priscila: 30
Arinze, Francis: 441
Aristóteles: 212-213
Arnaldo de Brescia: 203
Arnauld, Angélique: 330
Arnauld, Antoine: 330
Arrio: 75-76, 81-83, 87, 125
Atanasio de Alejandría: 75-76, 82-85, 107-108, 110, 112
Atenágoras, patriarca: 365, 389, 402-403, 427
Atila: 114, 123
Averroes: 212
Avicena: 212
Avito de Vienne: 127-128

Balduino I de Jerusalén: **198**
Baronio, César: 167
Basílides: 53
Basilio de Cesarea: 84-85, **108, 158**
Basilisco: 90
Bauer, Bruno: 16
Bea, Augustinus: 366, 383
Beauduin, Lambert: 363
Beda el Venerable: 136
Belarmino, Roberto: 317, **362**
Benedicto IV: 167
Benedicto VII: 173
Benedicto VIII: 175
Benedicto IX: 176-177
Benedicto XIII: 227-228, 231, 233
Benedicto XIV: 326-327
Benedicto XV: 359
Benedicto XVI: 398, 415, 423, 440-**442**
Benito de Aniano: 154, 162
Benito de Nursia: 102, 109
Berengario de Tours: 211
Bernardo de Claraval: 192-193, **198**, 202, 212
Bernardo de Hildesheim: 171
Bérulle, Pierre de: 312
Besarión de Nicea: 239
Biel, Gabriel: 260
Bismarck, Otto von: 347, **352-353**, 355
Blondel, Maurice: 358
Bodin, Jean: 332
Boff, Leonardo: 435
Bojaxhiu, Agnes: 437-**438**

* Los nombres de los papas están escritos en *cursiva*.

Bonifacio VII: 173
Bonifacio VIII: 120, 148, 212, 222-224, 230
Bonifacio: 118, 137-141, 144-145, 148, 153-155, 194, 420
Bora, Katharina von: 272
Borgia (familia): 241-243, 317
Borromeo, Carlos: 309-310, 312
Bruno de Colonia (arzobispo): 170
Bruno de Colonia (cartujo):192
Bruno de Querfurt: 191
Bucer, Martín: 276, 289, 291
Buenaventura: 213-214
Bullinger, Heinrich: 289
Burcardo de Worms: 171

Calixto I: 45, 80
Calixto II: 230
Calixto III: 241
Calvino, Juan: 96, 99, 207, 277, 281, 288-293, 321
Canisio, Pedro: 317
Capito, Wolfgang: 287, 289, 291
Carlomagno, emperador: 118-119, 129, 144, 148-161, 164, 172, 194
Carlomán: 140, 145, 148
Carlos V, emperador: 264, 267, 270, 273, 277-278, 280-281, 297, 300-303, 306-307, 314, 324
Carlos VIII de Anjou: 244
Carlos IX de Francia: 294-295
Carlos de Anjou: 221
Carlos el Calvo: 164
Carlos el Gordo: 164-165
Carlos Martel: 138-139, 144-145, 170
Catalina de Aragón: 296-297
Catalina de Siena: 226, 228, 412
Cayetano Tomás de Vio: 264, 274
Celestino I: 86, 130
Celestino III: 216
Cellarius, Christoph: 115
Celso: 58
Cerinto: 50
Cesáreo de Arlés: 127
Chantal, Jeanne: 312
Chauvenel, Joseph: 313
Cherbury, Herbert de: 332
Cipriano de Cartago: 45-46, 65-66, 93-94, 110
Cirilo de Alejandría: 85-89
Cirilo y Metodio: 163, 420
Clara de Asís: 210
Clemente I, véase Clemente de Roma
Clemente II: 177
Clemente III: 217
Clemente V: 223-224
Clemente VI: 223
Clemente VII (1378-1394): 227-228
Clemente VII (1523-1534): 274, 297, 301-302
Clemente XI: 327, 330
Clemente XIV: 331
Clemente de Alejandría: 47-49, 54
Clemente de Roma: 37, 39
Clodoveo: 116, 118, 125, 128-129
Coligny, Gaspard: 294-295
Columbano el Joven: 131, 133-134
Columbano el Viejo: 131
Condren, Charles de: 312
Congar, Yves: 368, 396
Conradino: 221
Conrado II, emperador: 176
Conrado III: 198
Conrado IV: 221
Constancio II, emperador: 73, 75, 83, 125
Constancio Cloro, emperador: 67-68, 111
Constante, emperador: 73
Constantino el Grande, emperador: 66-76, 78, 83, 93, 108, 112-113, 115, 125, 147, 156
Constantino IV, emperador: 92
Constantino V, emperador: 158
Constantino VI, emperador: 156, 160
Constantino IX, emperador: 188
Constantino XI, emperador: 239
Contarini, Gasparo: 277, 303
Cornelio: 64-65
Cranmer, Thomas: 297-298
Crescenzi (familia): 173, 176-177
Crodegango de Metz: 140, 162, 194
Cuadrato: 37, 41, 43
Cunigunda, emperatriz: 175-176

D'Alembert, Jean le Rond: 333
Dámaso I: 73, 99-100, 113
Dámaso II: 177

Dechamps, Victor Auguste: 347
Decio, emperador: 35, 47, 58-59, 63-66
Demetrio de Alejandría: 35, 47
Denifle, Heinrich: 257, 355
Desiderio, rey: 149
Diderot, Denis: 333
Diocleciano, emperador: 66-68, 111
Diodoro de Tarso: 86
Dionisio de Corinto: 31
Dionisio el Exiguo: 153
Dióscoro de Alejandría: 65
Döllinger, Ignaz von: 346-348, 350-351, 353
Domiciano, emperador: 39, 59-61
Domingo: 208, 210
Donato de Cartago: 57, 69, 105
Döpfner, Julius: 338
Droste-Vischring, Clemens August von: 339
Duns Escoto: 213-214

Eck, Johannes: 264-265, 274, 276, 284
Eckhart, Meister E.: 213
Ecolampadio, Juan: 285
Egidio Romano: 230
Eginardo: 161
Ehrhard, Albert: 358, 360
Ehrle, Franz: 355
Elipando de Toledo: 159
Enrique I, rey: 169
Enrique II, emperador: 84, 119, 175-176, 180
Enrique II de Francia: 278, 306
Enrique II de Inglaterra: 206
Enrique III de Francia: 295
Enrique III, emperador: 119, 171, 176-177, 182, 197
Enrique IV de Francia: 294
Enrique IV, emperador: 119, 176, 180, 182-185, 197, 215
Enrique V, emperador: 185, 195
Enrique VIII de Inglaterra: 277, 296-299
Enrique de Braunschweig: 277
Enrique el Soberbio: 173-175
Erasmo de Rotterdam: 254-257, 263, 266, 273-276, 282
Esteban I: 46, 110
Esteban II: 141, 144-146, 148
Esteban VI: 167
Esteban: 27-28
Esteban Harding: 192
Eudes, Juan: 312
Eugenio IV: 238, 240, 299
Eusebio de Cesarea: 32, 38, 50, 70, 72, 74, 81-82
Eusebio de Nicomedia: 71, 81-83, 125
Eutiques: 86, 88-89

Faber Stapulensis, Jakob: 289
Fabián: 35, 64
Fabro, Pedro: 314
Farel, Guillaume: 290-291
Faulhaber, Michael: 380
Federico I Barbarroja, emperador: 119, 186-187, 198, 203, 206
Federico II, emperador: 119, 206, 215, 218, 220-221, 230
Federico de Maguncia: 171
Federico el Sabio: 255, 264, 268-269
Felipe I de Francia: 197
Felipe II de España: 280-281
Felipe II de Francia: 198
Felipe IV de Francia: 120, 201, 222, 224
Felipe de Hesse: 273, 275, 277, 285
Felipe de Suabia: 217-218
Félix de Urgel: 159
Feuerbach, Ludwig: 434
Filipo el Árabe: 63
Fillastre, Guillaume: 231
Fisher, John: 254, 298, 303
Flaviano, patriarca: 88
Flavio Josefo: 17, 28
Focio: 93, 165-166
Formoso: 167
Förster, Heinrich: 350
Francisco I de Francia: 267, 277, 280, 294, 302-303
Francisco de Asís: 199, 208-210, 219
Francisco de Sales: 311-312
Francisco Javier: 314, 317, 325
Frings, Joseph: 388, 440
Fugger (familia): 263
Fulrado de Saint-Denis: 140

Galen, Clemens August von: 378, 381
Galerio, emperador: 67-68, 111

Gallitzin, Amalia von: 339
Geiler von Kaysersberg: 250
Gelasio I: 95, 114
Gerbert, Martin: 334
Gerhard Groote: 252
Gerhoh von Reichersberg: 195
Giberti, Matteo: 310
Godofredo de Bouillon: 197-198
Gonzaga, Luis: 317
Görres, Joseph: 339
Gotardo de Hildesheim: 171
Graciano, canonista: 212
Graciano, emperador: 73, 83-84, 94
Gregorio I, Magno: 94, 100-102, 135, 144
Gregorio II: 138
Gregorio III: 139, 144, 158
Gregorio V: 168, 174
Gregorio VI: 177, 183
Gregorio VII: 119, 148, 166, 181-186, 194, 215-216, 229-230
Gregorio IX: 206, 209, 212, 214, 220
Gregorio X: 183, 230
Gregorio XI: 226
Gregorio XII: 228, 231, 233
Gregorio XIII: 295, 310
Gregorio XV: 326
Gregorio XVI: 339, 341, 345
Gregorio de Nacianzo: 84-85, **99**
Gregorio de Nisa: 84-85, 99
Gregorio de Tours: 118, 129
Gropper, Johannes: 276, 305
Guardini, Romano: 362-363
Guiberto de Rávena: 185
Guillermo II, emperador: 354
Guillermo de Aquitania: 178
Guillermo de Kleve: 277
Guillermo de Ockham, *véase* Ockham, Guillermo de
Guntero de Colonia: 165

Hecker, Isaac Thomas: 358
Hefele, Carl Josef von: 348, 350
Hegesipo: 31
Helena: 68, 70
Heraclio I: 141
Hergenröther, Josef: 355
Heriberto de Colonia: 171
Hermas: 38, 41
Hermes, Georg: 339
Hermias: 43
Herodes Agripa I: 28
Herodes el Grande: 17
Hertling, Georg von: 360
Hincmaro de Reims: 163, 165-166
Hipólito de Roma: 45, 63
Hitler, Adolf: 369, 371, 373-380
Hofbauer, Clemens Maria: 251, 339
Hoffman, Melchior: 286
Honorio I: 91-92, 346
Honorio III: 210
Hontheim, Nikolaus von: 330
Hugo de Cluny: 176, 179-180, 184

Ibas de Edessa: 90
Ignacio de Antioquía: 31, 37, 39-40, 42, 63
Ignacio de Constantinopla: 93, 165
Ignacio de Loyola: 289, 311, 313-317, 320
Inocencio I: 113
Inocencio II: 230
Inocencio III: 119, 166, 186-187, 199, 204, 206, 209-210, 215-220, 226, 230
Inocencio IV: 119, 207, 221
Inocencio VIII: 240, 242
Inocencio X: 327, 330
Inocencio XII: 241
Inocencio XIII: 327
Institoris, Heinrich: 321
Irene, emperatriz: 156, 158, 160-161
Ireneo de Lyon: 31, 35, 38-39, 44, 50, 54, 61
Isabel I de Inglaterra: 297-298, 310
Itacio de Ossonuba: 76

Jacobo Baradeo: 90
Jacobo de Morlay: 224
Jan Hus: 232-236, 250, 264
Jansenio, Cornelio: 330
Jerónimo: 39, 43, 56, 94, 99-100, 108
Jesucristo: 15-20, 48, 52-53, 85-86, 157, 204, 299, 315
Joaquín de Fiore: 74, 252
José II, emperador: 331, 333
Joviano, emperador: 73
Juan, apóstol: 27, 39-40, 50, 61

Juan II: 168
Juan VIII: 166
Juan XII: 168, 172
Juan XXII: 224-225
Juan XXIII (1410-1415): 231-235
Juan XXIII (1958-1963): 365, 373, 381-386, 388, 395-396, 398, 401-402, 405, 409, 421, 434
Juan VIII Paleólogo, emperador: 239
Juan Casiano: 109
Juan Damasceno: 158
Juan de Antioquía: 87
Juan de Dios: 312
Juan de Jandún: 225
Juan de la Cruz: 312
Juan de Leiden: 287-288
Juan de Vendière: 180
Juan Gerson: 231-232, 235
Juan Gualberto: 191
Juan Pablo I: 404-406, 421
Juan Pablo II: 400, 402, 406-**427, 429**, 431, 433, 436, 438-441
Juana, «papisa»: 167
Julia Mamea: 63
Juliano, emperador: 73, 83
Julio I: 83, 112
Julio II: 242-243, 300-301
Julio III: 307
Jung, Edgar Julius: 377
Justiniano I, emperador: 90-91, **124**, 141
Justino Mártir: 42-43, 46, 63

Kant, Immanuel: 332, 339
Karlstadt (Andreas von Bodenstein): 251, 270
Klausener, Erich: 377
Kolping, Adolf: 340, 433
Küng, Hans: 432, 441

La Salle, Jean Baptiste de: 313
Laberthonnière, Lucien: 358
Ladislao de Nápoles: 234
Laínez, Diego: 305, 314
Lamennais, Hugues Felicité Robert de: 345, 361
Las Casas, Bartolomé de: 325
Le Bouthillier, Armand: 313
Le Roy, Édouard: 358
Lefebvre, Marcel: 395, 397-398, 441
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 332
Lellis, Camilo de: 312
León I, Magno: 88-89, 94, 113-114, 124, 126, 144
León II: 92
León III: 154, 160-161
León IV: 164-165, 167
León VIII: 172
León IX: 177, 182-183, 187-190
León X: 242, 266-267, 300-301
León XII: 341
León XIII: 353-357, 362, 403, 433
León III, emperador: 158
Liutprando: 144
Locke, John: 332
Loisy, Alfred: 358
Luciano de Antioquía: 81
Lucio I: 65
Lucio III: 203, 206
Ludovico Pío, emperador: 161-164, 194
Luis de Baviera, emperador: 224-226
Luis VII de Francia: 206
Luis IX de Francia: 200
Luis XIV de Francia: 295, 328-329, 330
Luis XVI de Francia: 336
Lutero, Martín: 74, 96, 99, 102-103, 207, 242-243, 250-273, 275-277, 279-282, 285-286, 291-294, 298, 300-301, 304, 315, 321, 365, 427

Madre Teresa, *véase* Bojaxhiu, Agnes
Mahoma: 142-143
Maillard de Tournon, Charles-Thomas: 327
Maistre, Joseph de: 345, 361
Mani: 53-54
Manuel II: 442
Marcelo II: 303
Marción: 54, 105, 110
María: 21, 157, 412-413
– Asunción al cielo en cuerpo y alma: 355, 373
– Da a luz a Dios: 80, 86-88
– Inmaculada Concepción: 214, 343
María I de Inglaterra: 296-298
María Teresa, emperatriz: 331, 333

Marillac, Louise de: 313
Marsilio de Padua: 120, 225, 232-233
Martín I: 92
Martín V: 237-238, 299-300
Martín de Tours: 76, 108, 127, 130
Martín de Troppau: 167
Marx, Karl: 16, 362, 433-434
Materno de Colonia: 36
Matilde de Toscana: 184
Mauricio de Sajonia: 278
Mazarino, Julio: 329
Médici, Catalina de: 294-295
Melanchthon, Philipp: 207, **256, 263,** 272-276, 286
Melecio de Licópolis: 57, 78
Menno Simons: 288
Merici, Angela: 312
Metodio y Cirilo: 163, 420
Metzger, Max Josef: 365
Miguel Ángel (Buonarotti): 243
Miguel Cerulario: 189-190
Minozzi, Giovanni: 358
Minucio Fundano: 58, 62
Möhler, Johann Adam: 20, 339, 346
Montano: 55-56, 105, 110
Moro, Tomás: 254, 297-298
Morone, Giovanni: 303, 319-320
Muckermann, Friedrich: 374
Müntzer, Tomás: 251, 270-271, 286
Mussolini, Benito: 342, 369, 371
Muth, Carl: 360

Napoleón Bonaparte: 336-337, 341
Nausea, Friedrich: 305
Neri, Felipe: 311
Nerón, emperador: 39, 57-58, 60
Nestorio de Constantinopla: 86-90
Nicolás I: 165-166
Nicolás II: 182
Nicolás V: 241
Nicolás de Cusa: 148, 300
Nilo de Rossano: 174, 191
Nobili, Roberto de: 325
Norberto de Xanten: 195-**196, 202**-203
Novaciano: 35, 64-65, 80

Ockham, Guillermo de: 120, **253**
Odoacro: 124
Olier, Jacques: 312
Orígenes: 39, 47-**49**, 58, 63, 80, 85
Osio de Córdoba: 70
Otfrido de Weissenburg: 163
Otón I el Grande, emperador: **119,** 138, 152, 164, 168-176, 180
Otón II, emperador: 173
Otón III, emperador: 173, 191
Otón IV: 217-218

Pablo, apóstol: 20, 25-31, 33-**34, 39,** 49, 51, 55-56, 60, 105, 208, **325,** 344, 377
Pablo I: 148
Pablo II: 241
Pablo III: 240, 242, 277, 298, 302-303, 306-307, 314, 319
Pablo IV: 240, 280, 303, 311, 315, 319-320
Pablo VI: 365, 388, 391, 394-405, 408-410, 412-413, 416, 419, 421, 427, 434, 437-438, 440
Pacomio: 107-108
Pafnucio: 82
Paleotti, Gabriele: 310
Panteno: 47
Papías de Hierápolis: 37, **41**
Parsch, Pius: 363
Pascal, Blaise: 330
Pascasio Radberto: 163
Pascual II: 185
Pastor, Ludwig von: 355
Patricio: 130
Pedro, apóstol: 19, 27-28, **30-32, 39,** 46, 60, 73, 109-110, 113, **137, 146,** 149, 344
Pedro Abelardo: 212
Pedro Damiano: 182, 191
Pedro de Ailly: 231, 235-**236**
Pedro de Amalfi: 189
Pedro de Amiens: 197
Pedro el Venerable: 179
Pedro Lombardo: 212
Pedro Valdés: 203
Pelagio II: 100
Pelagio: 93, 96
Perpetua y Felicidad: 58, 63
Pflug, Julio: 256, 276, 305
Pío I: 41

Pío II: 241, 300
Pío III: 243
Pío IV: 308-310
Pío V: 295, 309-310
Pío VI: 331, 341
Pío VII: 336-337, 340-341, 402
Pío VIII: 341
Pío IX: 341-345, 347-348, 355, 402
Pío X: 356-358, 360, 396
Pío XI: 327, 342, 366-370, 402, 433
Pío XII: 241, 327, 355, 363, 367-373, 381-382, 394, 409, 421
Pipino III el Breve: 119, 140-141, 144-146, 148-149
Pirckheimer, Caritas: 270
Pithou, Pierre: 329
Plinio el Joven: 17, 33-34, 57, 61-62
Pole, Reginald: 303-304, 319
Policarpo de Esmirna: 37, 40-41, **58**, 63
Práxeas: 80
Prisciliano: 76, 93

Quesnel, Pasquier: 330

Rábano Mauro: 162-163
Raimundo IV de Tolosa: 197
Ratramno de Corbie: 163
Ratzinger, Joseph, *véase* Benedicto XVI:
Reinkens, Joseph Hubert von: 351
Reisach, Karl August von: 344
Remigio de Reims: 125, 127-128
Ricci, Matteo: 326-327
Richelieu, Armand-Jean: 329
Roberto de Abrissel: 191
Roberto de Molesmes: 192
Roberto de Sorbon: 215
Roberto II de Normandía: 197
Robespierre, Maximilien: 336
Romualdo de Rávena: 174, 191
Rosenberg, Alfred: 374, 377, 379-**380**
Rossi, Pelegrino: 341
Rothmann, Bernhard: 287-288
Rousseau, Jean-Jacques: 333

Sabelio: 45, 80
Sadoleto, Jacopo: 291, 303, 319
Sailer, Johann Michael: 339
Sales, Francisco de: 311-312
Santiago el Mayor: 27-28
Santiago el Menor: 28, 50
Satornilo: 53
Savonarola, Girolamo: 243-245, **300**
Schall von Bell, Adam: 326
Scheeben, Matthias Joseph: 347
Schell, Hermann: 358, 360
Schulte, Karl Joseph: 379-380
Schutz, Roger: 439
Segismundo, rey: 231-233, 235-**236**
Sergio de Constantinopla: 91-92
Sergio III: 167
Servet, Miguel: 292
Severino de Colonia: 127
Shaftesbury, Anthony: 333
Sickingen, Francisco de: 261
Silicio: 76, 113
Silvestre I: 82, 147
Silvestre II: 174
Sixto II: 66
Sixto IV: 241-243, 300
Sixto V: 310
Spee, Friedrich von: 321
Staupitz, Johannes: 260
Strossmayer, Joseph Georg: **348**

Taciano el Sirio: 43, 54, 105
Tácito: 17, 58
Talleyrand, Charles Maurice **de: 335**
Tamerlán: 87
Tanner, Adam: 321
Teodora: 168
Teodoreto de Ciro: 90
Teodorico el Grande: 124-**125, 128**
Teodoro de Arabia: 90
Teodoro de Mopsuestia: 90
Teodoro de Tarso: 135
Teodoro el Viejo: 80
Teodosio I, emperador: 73, 84, **94-95**, 123
Teodosio II, emperador: 86, 88
Teodulfo de Orléans: 153, 159
Teófanes: 173
Teofilacto: 167-168
Teresa de Jesús: 311, 412
Teresa de Lisieux: 412
Tertuliano: 31, 35, 43, 45, 55-57, **79**, 89, 93, 105

Tetgardo de Tréveris: 165
Tetzel, Johann: 258, 263
Thomasius, Christian: 332
Timoteo I, emperador católico: 87
Tindal, Matthew: 333
Tomás de Aquino: 97, 207, 213-214, 253, 262, 354
Tomás de Kempis: 252, 404
Tomás, apóstol: 36
Trajano, emperador: 17, 34, 40, 57, 61
Tyrrell, George: 358

Umberto de Silva Cándida: 183, 189-190
Urbano II: 192, 195-196
Urbano VI: 227-228

Valentiniano II, emperador: 86, 94
Valentiniano III, emperador: 114
Valentino: 53
Valeriano, emperador: 65-66, 80
Veuillot, Louis: 346-347
Vicente de Paúl: 313
Vicente Ferrer: 228
Víctor I: 79-80, 110
Víctor II: 177, 190
Víctor Emmanuel II: 342
Vigilio: 90
Vital de Savigny: 191
Voltaire: 333

Waldburg, Johann Gebhard Truchsess von: 319
Walfrido Estrabón: 162-163
Wessenberg, Ignaz von: 334
Weyer, Johannes: 321
Widukindo: 150-151
Wilfrido de York: 137
Willibrordo: 137-138
Willigis de Maguncia: 171, 174
Windthorst, Ludwig: 353
Winfrido, *véase* Bonifacio
Wolff, Christian: 332
Wolfgang de Ratisbona: 170
Wulfila: 125
Wust, Peter: 360
Wyclif, John: 234, 236

Zabarella, Francesco: 231-232, 235-236
Zacarías: 140, 144-145
Zenón, emperador: 90
Zirkel, Georg: 339
Zuinglio, Ulrico (Huldrych): 273, 275, 281-288, 294

Índice analítico y de lugares

Aborto: 424-425
Absolutismo del Estado: 329
Acción Católica: 366, 368
Acco: 200
Actas de los mártires: 58
Action française: 366
Adaptación: 49, 135, 325-327, 383
Adopcionismo: 79, 159
Aggiornamento: 382, 385, 395, 400
Albigenses: 205-206, 210
Alegoría: 44, 51, 81, 85
Americanismo: 358
Anabaptista: 272, 279, 281, 286-288, 318, 320
Anglosajones: 101, 135-136
Antiguo Testamento: 52, 54, 157, 204
Antipapa: 45, 161, 174, 177, 185, 238
Antisemitismo: 431
Apelación a un concilio: 222, 225, 235, 241, 264, 301, 329
Apologetas: 37, 41-43, 50, 54, 71, 74, 79, 325
Apophthegmata Patrum: 107
Apóstol: 15, 19, 22-27, 30-31, 33
Apostolado de los laicos: 389-390
Aquisgrán: 152-153, 267
– sínodos: 154
Árabes: 116, 141-144, 150, 155, 158
Archivo Vaticana: 355
Armenia: 36, 90, 409
Arrianismo: 75-76, 83-84, 116, 125-126, 128
Artículos anglicanos: 298
Asociación de san Bonifacio: 340
Asociación de san Carlos Borromeo: 340
Asunto de los manifiestos: 289
Ateísmo: 362, 370, 403, 430-431
Augsburgo: 36, 151, 170-171
– dieta (1518): 264
– dieta (1530): 256, 273-275, 285-286, 302
– dieta (1547): 278
– dieta (1566): 310
Austria: 279, 284, 311, 338, 341, 347, 363, 369, 437
Autos de fe: 320
Bamberg: 175-177
Barroco: 311, 317
Bautismo: 46, 84, 118, 129, 306, 428, 430
– administrado por la fuerza: 320
– de niños: 270, 283-284
Baviera: 134, 139, 164, 169, 338, 353, 369-370
Beguinas: 204
Belén: 70, 100
Benedictinos: 190, 192-193, 300, 311
Biblicismo: 202, 253-254, 282, 287
Biblioteca Vaticana: 241, 355, 368
Bobbio: 134
Bogomilos: 53
Bolchevismo: 371-372
Bonifatiusverein: 340
Borgoña: 124, 128, 133, 165
Borromäusverein: 340
Branch-Theory: 364
Brazo secular: 73, 99, 155, 207
Bremen: 151, 163
Bretaña (Gran): 68, 130, 134-137
Breviario: 310, 357
Brogne: 180
Bulas de circunscripción: 328
Bursfeld, reforma: 300

Caballero cristiano: 119-120, 196-198
Cabildo catedralicio: 186, 249, 415
Caldeos: 87
Cáliz a los laicos: 273-275, 277-278, 387
Calvinismo: 279, 285, 292, 294-296, 318, 329
Camaldoli: 174, 191
Camaldulenses: 174
Canon, formación: 38, 44, 56
Canónigos:
– agustinos: 191, 195, 254, 300
– reforma: 162, 193-196
– regulares: 194
– regulares agustinos de Windesheim: 300
– seculares: 194
Canonística: 120, 212
Canossa: 184
Canterbury: 135

Canto de Heliand: 151, 163
Capilla Sixtina: 242-243
Capitulare ecclesiasticum: 162
Capitulare monasticum: 162
Capuchinos: 303, 319
Cardenal, colegio de cardenales: 182, 223, 232, 241-242, 303, 309, 328, 372
Carisma: 25-26, 104, 106
Carmelitas: 211, 311
Carta a Diogneto: 38, 41
Carta de Bernabé: 38, 41
Cartujos: 192
Catalogus Liberianus: 30, 32
Cátaros: 204-206, 210, 219
Catechismus Romanus: 310
Catecismo: 290, 318, 400, 405, 417
Catecumenado: 46, 72, 129
Celibato: 82-83, 131, 169, 189, 195, **269**, 282, 298, 389-390, 414, 416
Cenobitismo: 108, 191
Centralismo en la Iglesia: 120-121, **328**-329, 330, 356
Charta caritatis: 192
China: 87, 323-327, 421
Christianitas: 216-218, 280
Christkönigsgesellschaft: 365
Ciencia: 120, 136, 152, 180, **201, 211**, 214-215, 332, 361
Circumceliones: 98
Cisma:
– acaciano: 90
– de Occidente: 224, 226-229, 232, 239
– de Oriente: 84, 188-190, 323
– fociano: 165-166
Cistercienses: 192-193, 196
Clases sociales: 119-122, 190, 273, 275, 292, 301, 310, 335, 361
Cláusula de herejía: 229, 232
Cluny: 174, 176, 178-184
Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: 394, 409
Codex Iuris Canonici: 183, 359, 382, 394, 409
Colegialidad de los obispos: 382, 388-390, 398
Colonia: 35-36, 140, 151, 215, 310, 319-320, 440
Coloquios de religión: 276
– Francfort (1539): 291
– Hagenau (1540): 276, 303
– Marburgo (1529): 273, 285
– Ratisbona (1541): 277, 303
– Worms (1540): 276, 303
Compactado de Praga: 250
Compelle intrare: 98
Comunicación de idiomas: 85
Comunismo: 16, 344, 370, 372, 375, 383, 401-402, 433
Conciliarismo: 120, 225-226, 229-239, 301, 329
Concilio apostólico: 27, 30
Concilios generales/ecuménicos: 384
– Basilea: 238-239
– Calcedonia: 88-90, 113
– Constantinopla I: 84, 112
– Constantinopla II: 91
– Constantinopla III: 92
– Constantinopla IV: 93
– de Letrán I: 230
– de Letrán II: 230
– de Letrán III: 182-183, 203, **206, 230**
– de Letrán IV: 211, 219, 230
– de Letrán V: 300
– Éfeso: 86-87
– Ferrara-Florencia: 238-239
– Lyon I: 221, 230
– Lyon II: 230
– Nicea I: 57, 70-72, 76, 82, 84, 111, 125
– Nicea II: 92, 158
– Pisa: 230-231
– Trento: 278, 281, 303-307
– Vaticano I: 347-350
– Vaticano II: 384-391
– Vienne: 224, 230
Concilium Germanicum: 140
Cónclave: 183, 230
Concordato: 336-338, 343, 366, **369**-370
– con el Reich: 369, 375-377
– de Worms: 185, 230
Confesión: 131-132, 220, 260, 298, **307**, 316, 416
Confesionalismo: 337, 360, 385
Confesionalización: 317-319
Confessio Augustana: 273-276
Confessio Gallicana: 294
Confessio Tetrapolitana: 275, 285
Confraternitas Pius X: 398
Confraternización a través de la oración: 179

Congregación para la Doctrina de la Fe: 394, 415, 440
Congreso de Viena: 337-338, 341
Conquista: 324
Consejos evangélicos: 104, 200
Consensus Tigurinus: 285
Constantinopla: 70, 112-113, 113, 143, 196, 239-240, 323, 403
Constitución civil del clero: 336
Construcción de iglesias: 70, 171, 250
Contrarreforma: 313, 318-319
Controversia:
– de los Tres Capítulos: 90, 101
– sobre el bautismo de los herejes: 46, 64, 93, 110
– sobre la fiesta de Pascua: 110
– sobre las indulgencias: 263-265
– sobre los ritos: 325-327
Conventos: 162, 170, 193-194, 249
Coptos: 90
Corán: 143
Corpus Iuris Canonici: 212
Credo: 82, 84, 290, 418
Credulidad/creencia en la brujería: 207, 248, 320-321, 332
Cristianos de Tomás: 36, 87
Cristología: 44, 79-81, 85-92, 212
Cruzada de los niños: 199
Cruzadas: 119, 196-200, 211, 226, 323, 426
Cuestión:
– de la Cena del Señor, en la Reforma: 273, 283, 285-286, 290, 294
– romana: 342, 366
– social: 354, 361
Cuius regio, eius religio: 279
Culto solar: 69
Cultos mistéricos: 15, 42-43, 49, 51, 75

Damieta: 199-200, 209
Daneses: 163, 173, 219
Debate sobre la inferioridad: 360
Decisión final de la diputación imperial: 337
Declaración de Colonia: 417
Declaratio Ferdinandea: 279
Decretales Pseudo-Isidorianas: 166
Deísmo: 332-333
Demiurgo: 52, 75, 79, 81
Democracia e Iglesia: 361, 375-376, 411
Demostración de la existencia de Dios: 212, 253
Derechos humanos: 332, 335, 441
Desmitización: 16
Destitución del papa: 177, 229, 233
Devolución: 188
Devotio moderna: 120, 252, 254, 259
Dictatus Papae: 183, 186, 216, 229-230
Didajé: 25, 38, 41
Diplomacia pontificia: 354-355, 359, 369
Disputa de Baden: 284
Disputa de Leipzig: 255, 264-265, 282
Docetismo: 52
Doctor/doctora de la Iglesia: 43, 94, 136, 412
Doctrina:
– de la emanación: 51-52
– de la eucaristía: 211
– de la gracia: 93-96, 253, 259-262, 293, 304, 306, 316, 329
– de la justificación: 79, 93, 258-259, 261, 275, 281, 283, 304, 306, 428-429
– de las dos naturalezas: 85, 88-89, 92
Doctrina errónea, *véase* Herejía
Doctrina sapiencial: 42, 44, 46-47
Dogma: 18, 350, 355, 391
Domingo: 70
Dominicos: 210-211, 213, 244-245, 258, 263, 327, 343
Donación constantiniana: 147-148, 186, 189, 216
Donatismo: 69, 93, 97-98
Donum vitae: 425
Dualismo: 53-54, 88, 90
Ducatus Romanus: 143
Dura Europos: 34

Ebionitas: 50
Echternach: 137
École Française: 312
Economía monetaria: 225
Ecumenismo: 363, 388-390, 427
Edad Media, concepto: 115-122
Edessa: 34, 198
Edicto de tolerancia: 67, 69, 326-327
Edicto de Worms: 269, 272
Éfeso: 30, 39-40
– sínodo (449): 88
Egipto: 35, 63, 107-108, 141, 143

Einsiedeln: 180
Elcasaítas: 50
Elección del papa: 177, 182, 226, 236-237, 395
Embarazo, conflicto por los centros de orientación: 425
Emperador, imperio: 113-114, 119-120, 121, 138, 141, 146-149, 155-156, 159-161, 164, 166, 172-173, 178, 218, 221, 276
Encarnación: 20-21, 49-50, 77, 106, 322
Encíclicas sociales: 354, 362, 404, 433-434
Encratitas: 54-55, 105
Entmythologisierung: 16
Envío misionero: 22, 49, 76
Eón: 51-52, 79
Episcopado monárquico: 26, 40
Episcopalismo: 330-331
Erasmianismo: 256-257
Eremitas agustinos: 211, 260, **270, 300,** 366
Eremitismo: 108-109, 174, 191
Erfurt: 140, 259-260
Esclavos: 98, 119, 325
Escolástica: 201, 211-214, 258, 262
Escritos confesionales: 273, 275-**276,** 288
Escuela:
– alejandrina: 46-49, 80-81, 85
– antioquena: 81, 85-87, 90
Escuelas de catequesis: 46-47
Eslavos: 141, 150, 163, 169, 172-173
España: 30, 76, 84, 93, 123-124, 145, 150, 159, 212, 214, 233, 267, 281, 295, 310-311, 320, 323-324, 355, 357, 370
Espira: 176, 301
– dieta (1526): 272, 302
– dieta (1529): 272, 286
Espíritu Santo: 22, 44, 46, 79-80, 84, 252, 293, 346, 419
Espiritualismo: 18, 203, 234, 252, 272, 281, 286, 315-316
Estado de la orden: 201
Estado pontificio: 146-149, 218, 220-221, 225-226, 240-243, 249, 301, 331, 337, 341-344
Estado del Vaticano: 369
Estados cruzados: 198, 200
Estilitas: 108
Estrasburgo: 275, 285-287, 290-291, 307
Eucaristía: 27, 102, 203, 284, 307, 387, 395, 400, 419, 422, 428
– doctrina: 211
Europeísmo, eurocentrismo: 327, 383
Eutanasia: 374, 425
Ex cathedra: 88, 91-92, 329, 349
Excomunión: 184, 187, 248
Exilio de Aviñón: 223-228, 234

Faith and Order: 364, 427
Falsificaciones: 147-148, 166, 189
Familia: 375, 421-422
Fanáticos: 251, 281, 284
Febronianismo: 331
Feudalismo: 122, 171, 187, 198, 218-219, 226
Fiesta de Cristo Rey: 368
Filioque: 84, 189, 239
Francia: 120, 205, 221, 224, 277-278, 294-295, 312-313, 328-330, 333, 335-338, 346, 354-358, 366
Franciscanos: 208-210, 213, 241, 327, 343
Francos: 116, 118, 126-129, 134, 138-153, 156, 159, 169, 194
Frisones: 136-138, 141
Frigia: 30, 34, 41, 55-56
Fulda: 140-141, 162
Fundación de la Iglesia: 17-18

Galia(s): 35, 76, 133
Galicanismo: 329
Germanización del cristianismo: 118-119
Germanos: 35-36, 101, 116-117, 123-129, 135-136, 144-145
Ginebra: 249, 288-292, 311, 364, 427
Giro constantiniano: 68-78
Globalización: 439
Glossa ordinaria: 163
Gnosis: 43-44, 48, 51, 53, 110
Gorze: 180
Gótico: 120, 251
Gravamina nationis Germanicae: 226, 252
Grupos de despertar católicos: 339

Guerra:
– de Esmalcalda: 277, 306
– de Kappel: 285
– de los campesinos: 271-272, 286
Guerra Santa: 119, 141
Guerras:
– de religión: 256, 279, 285, 292
– husitas: 236, 250

Hamburgo: 163
Hechos de los Apóstoles: 24-26, 33, **322**
Helenismo: 42, 44, 49, 78
Helenización: 42, 49, 74
Heliand-Lied: 151, 163
Henotikon: 90
Herejía: 45-46, 50, 55-58, 65, 99, 105, 120, 206-207, 350
Hermanos de la vida común: 252, 254, 259
Hirsau: 180
Homosexualidad: 423-424, 441
Homousios: 80, 82-83
Hornberg, sínodo de: 272
Hospitalarios, *véase* Sanjuanistas
Hugonotes: 292, 294-295, 308
Humanismo: 253-255
Humillados: 204, 219
Hungría: 163-164, 169-172, 219, 279, 372, 379
Hunos: 114, 123-124

Iglesia:
– anglicana: 298-299, 427-428, 430
– católica primitiva: 18
– concepto de: 18, 25, 225, 253, 261, 265, 293, 388, 406
– del Estado: 329, 331, 352
– del pueblo: 338
– feudal: 122, 170, 185-186, 202, 249
– imperial: 71, 73-74, 103, 123, 170, 174-176, 180, 184-186
– primitiva: 18-19, 21, 23-26, 50, 55, 105, 110, 115, 157, 202, 322
– regional: 119-120, 125, 130, 138, 272, 296, 298, 318, 331, 352
– y Estado: 76, 89, 121, 170, 175, 178, 185-186, 205, 207, 217, 336, 354-357
Iglesias:
– nacionales: 95, 331, 337-338, 360
– particulares: 118, 162, 169
Ilustración: 74, 115, 117, 208, 295, 328-334
Imperio, *véase* Emperador
Imperio:
– latino de Constantinopla: 199, 323
– romano: 33, 57, 71, 73, 125-126, 156, 141, 147
– romano de Occidente: 113-114, 116, 123-124, 126, 141, 147, 160-161
Imperium et sacerdotium, véase *Rex et sacerdos*
Imprenta: 269
Inclusos: 108
India: 36, 317, 323-326, 402
Individualismo: 120, 420
Industrialización: 340
Infalibilidad: 88, 92, 280, 329, 343-350, 354-355, 365, 418, 424
Inglaterra: 101, 135-136, 165, 214, 296-299, 366-367
Inquisición: 99, 121, 205-207, 319-321, 426
Instituto secular: 372
Instituto Secular Cristo Rey: 365
Interim de Augsburgo: 278
Interpretación de la Escritura: 44, 85, 94, 282, 285, 290-291
Investiduras: 176, 181, 184-186
Irlanda: 130-132
Islam: 142, 145, 150, 196-197, 201, 240, 322-323, 432
Italia: 57, 68, 101-102, 111, 120, 123-124, 143-144, 147, 149, 173, 188, 323, 341-343, 366, 369, 371, 406

Jacobinos: 336
Jacobitas: 90
Jansenismo: 327, 329-330, 351
Japón: 317, 324-325, 359
Jerarquía: 22, 217, 234, 298, 330, 383
Jerusalén: 26-32, 50, 70, 90, 112, 141, 143, 196-200, 365, 389, 403
Jesuitas: 303, 313-317, 319, 330-331, 340, 352, 435
Josefinismo: 331
Judeo-cristianos: 26, 28-29, 50
Judíos, judaísmo: 27-30, 32-33, 49, 54, 59, 197, 320, 371, 377-379, 388, 426, 431
Juramento antimodernista: 358

Justificación:
– doctrina: 79, 93, 258-259, 261, 275, 281, 283, 304, 306, 428-429
– por las obras: 250, 265

Katholikentag/Kirchentag ecuménico: 431
Katholikentage: 340, 363, 431
Kirchenkampf: 355, 361, 377-381
Kulturkampf: 352-353, 355, 380

Labarum: 69
Laicos: 120, 122, 131-132, 188, 196, **202,** 225, 368, 372, 399, 409-413
Lapsi: 64-65, 93
Lateranense, sínodo (649): 92
Laterano: 70
Laxismo: 330
Lectura de la Escritura: 202, **204, 252**
Legislación social del Estado: **340, 362**
Lérins: 130
Lex ribuaria: 127
Lex salica: 129
Leyenda de Silvestre: 147
Libellatici: 64
Libelo de Maguncia: 252
Libertad de conciencia: 315, 335, **345,** 390, 402, 417
Libertas Ecclesiae: 171, 178, 181
Libre albedrío: 93, 214, 255, 275
Libri Carolini: 159
Libro de Ratisbona: 277
Life and Work: 364
Liga de Esmalcalda: 276
Lista(s) de los papas: 32-33, 167
Liturgia: 84, 153, 163, 362-363, 372, 387, 389, 395, 399-400, 416
Logos: 20, 42, 48, 75, 79-81, 85-87, 89
Longobardos: 101, 124-125, 143-146, 149
Luteranismo: 256, 278-279, 294, 318, 429
Lyon: 35, 63, 203, 223

Magisterio eclesiástico: 23, 110, 304, 308, 316, 358, 415, 417-418
Maguncia: 140, 151, 361, 431
– sínodo (848): 163
Malabar: 87, 326
Maniqueísmo: 53-54, 94-95, 204
Marcionismo: 54, 110
Matrimonio: 105, 308, 344, 368, 397, 413, 422-423
– de los sacerdotes: 180, 183, 274, 277-278, 399
Mennonitas: 288
Metropolitas: 57, 87, 111, 188
Migración de los pueblos: 101, 116
Milán: 94, 96, 204, 310-311, 368, **388,** 394
Ministerio: 18-19, 25
– de Pedro: 111, 382, 416
Misa, *véase* Eucaristía
Misión obrera: 381
Misioneros:
– itinerantes: 133, 138
– populares: 210, 313, 340
Misiones de los jesuitas: 325-327
Missale Romanum: 310, 357
Modalismo: 79-81
Modernismo: 358
Monacato: 55, 94, 97, 102-109, **131-**132, 179, 190-194, 244
Monarquianismo: 79
Monárquico, episcopado: 26, 40
Monasterio de San Cornelio: **154, 162**
Monofisismo: 89-91, 94, 157
Monograma de Cristo: 69
Monoteísmo: 58-59, 69, 71, 75, **79-80,** 142
Monotelismo: 91-92
Montanismo: 34, 45, 55-56, 93
Montecassino: 139-140, 144-145, **153**
Moscú: 240
Movimiento:
– bíblico: 253-254, 289
– de los observantes: 300
– de pobreza: 196, 200-205, 219
– ecuménico: 363-364, 366, **383-384,** 402, 426-432
– juvenil: 362-363
– litúrgico: 362-363, 366, 387
Movimientos ascéticos: 76, 93-94, 106-107
Mujeres e Iglesia: 55, 396, 399, 412-413, 416, 424-426, 430, 432
Münster: 151, 287-288, 339, 381

Nacionalismo: 328, 360, 366, 438
Nacionalsocialismo: 365, 370, 374, 376

Nag Hammadi: 51
Nantes, edicto de: 295
Negación del mundo: 53, 103
Nepotismo: 240-243, 280, 303
Nestorianismo: 87-88, 157
Nobleza: 119, 122, 129, 215, 249, **338**
Noche de san Bartolomé: 295
Nominalismo: 120, 253, 289
Normandos: 163-164, 185, 188-189, 197
Norte de África: 35, 45, 55, 65, 69, 93, 97, 111, 123, 142-143, 323
Nuevo Testamento: 16-17, 23-25, 38, 54, 99, 157, 204, 254-255, 269
Nunciaturas: 328, 331
Nuremberg, dieta de (1522-1523): 272, 301

Obispados suburbicarios: 139
Obispos del imperio: 169, 176, 218, 287
Obreros: 354, 361-362, 433
Odio al cuerpo: 53-54
Oración de Wessobrun: 163
Oratorianos: 311-312
Orden:
– de Malta: 200
– teutónica: 201, 272
Orden feudal: 117, 122, 218, 338
Ordenamiento:
– beneficial: 122, 249, 283, 338
– eclesiástico antiguo: 41, 45
– eclesiástico de la Reforma: 272, **291**
Órdenes:
– mendicantes: 188, 208-211, 219
– militares: 119, 200-201
– reformadas: 303
Ostrogodos: 124-125, 128, 141

Pactos lateranos: 342-343, 366, 369-370
Padres:
– apostólicos: 37-38
– de la Iglesia: 43-44, 107
Palio: 188, 226
Papado:
– del Renacimiento: 240-243, 299-301
– e imperio: 119-120, 121, 171, 173, 178, 180, 183, 187, 218-219
París: 164-165, 194, 213-215, 224-225, 229, 295, 312-314, 329, 336-337, 366
– sínodo (614): 128
– sínodo (1559, reformado): 294
Partido del Centro: 340, 352-353, 376
Passiones: 58
Patriarcados: 89, 109-113
Patricius Romanorum: 148-149
Patrimonio de la Iglesia: 119, 155, 169-170, 335-338, 357, 366
Patrimonium Petri: 101, 242
Patripasianos: 45, 79
Paulicianos: 53, 204
Pax romana: 33, 71
Paz religiosa:
– de Augsburgo: 278-279, 318
– de Nuremberg: 276
Penitencia, disciplina penitencial: **41**, 131-132, 134, 307, 419
Peregrinatio religiosa: 133, 136, 201
Periodización: 115, 247
Persecuciones contra los cristianos: **31**, 39-40, 57-67, 73, 372
Persia: 36, 87, 143, 409
Placet: 329
Polémica sobre las imágenes: 157-159
Port-Royal: 330
Portugal: 219, 323-325, 331, 357, 402
Predestinación: 96, 163, 260, 293, 316, 329
Predicadores itinerantes: 191, 195, 202, 210
Premonstratenses: 195-196
Prensa: 340, 366, 378, 388
Prima Sedes a nemine iudicetur: 229
Primado: 26, 46, 110-113, 120, 148, 182, 187, 189, 216, 219, 223, 225, 239, 258, 264, 298, 329, 346, 349, 382, 386, 388-389, 415-416, 430
Primera comunión: 357
Principio de la Escritura: 281-283, 286, 304, 307
Profesión de fe: 82, 84, 290, 418
Propaganda fide: 309, 367
Protestantes, concepto: 273
Protestantismo: 262, 273, 279, 285, 298, 315
Prusia: 201, 338, 347, 352-353, 369-370
Punktation de Ems: 331
Purgatorio: 275, 284, 308

Quierzy: 146
– sínodo (849): 163
Quiliasmo: 55

Ralliement: 356
Ratisbona: 140, 225, 337
– dieta (1541): 277, 291
Rávena: 143, 146-147, 149, 152, 155, 165, 188
Razón: 42, 51, 212, 253, 255, 332, 336, 437
Reclusos: 108
Reconciliación: 64, 132
Reforma:
– cluniacense: 171, 174, 179-182, 186, 192
– de la curia: 357, 394, 408
– de la Iglesia: 140, 154, 176, 191, 232, 240, 242, 299, 333
– de los monasterios: 153, 176, 180
– de los príncipes: 272
– gregoriana: 181, 186-187, 195-196
– protestante: 121, 247-248, 251, 257, 263, 266-299, 304-305, 318
Reforma, *véase* Reforma de la Iglesia
Reformados: 288, 292-294
Regla de san Agustín: 109, 210
Regla de san Benito: 109, 153-154, 162, 179, 191
Regnum et sacerdotium: 170, 173, 186, 215, 220, 224
Reichenau: 134, 162, 171
Reichsdeputationshauptschluss: 337
Reino, idea de reino: 151-152, 161, 172, 175, 183, 187, 337
Religión:
– del Estado: 64, 73, 295
– natural: 332
Renacimiento: 116, 120, **241, 302**
– otoniano: 171
Renovatio imperii: 174
Rescripto de Milán: 69
Reservatum ecclesiasticum: 279
Restauración: 338-340, 361
Revelación: 15, 22-24, 37, 42-45, 48-52, 55, 79, 110, 212, 253, 262, 332-333, 389-390
Revolución francesa: 247, 335-336
Rex et sacerdos: 154, 183
Rey, reinado: 119, 145-146, 175, 183-185
Rigorismo: 54, 64-65, 69, 80, 93, 330
Risorgimento: 341, 361
Roma: 46, 48, 68, 70, 113-114, 123, 143, 149, 174, 223, 226, 240, 302, 337, 341-342, 356
– comunidad: 30-32, 35, 38-40, 45, 64-65, 109-110
– patriarcado: 57, 89, 111-114
– sínodo (313): 69
– sínodo (731): 158
– sínodo (1059): 194
– sínodo (de la cuaresma de 1075): 184
Romanticismo: 115-116, 339

Sacco di Roma: 302-303, 307
Sacerdotes obreros: 366
Sacramentarium Gregorianum: 102, 153
Sacramento: 21, 46, 205, 252-253, 260, 262, 265, 298, 306-308
Saeculum obscurum: 165-167, 229
Sagrada Escritura: 16, 22-23, 38, 44, 121, 153, 163, 253-254, 262, 283, 306
Sajones: 150-151, 272, 286, 353
San Pedro (Roma): 31, 160, 172, 174, 243, 382
Sanjuanistas: 200, 224
Santos: 21, 65, 107, 157-158, 208, 248, 275, 283-284, 419
Sárdica: 67
– sínodo (343): 112
Sarracenos: 164, 172-173
Sasánidas: 141, 143
Secularización: 74, 77, 103, 155, 171, 179, 242, 244, 302, 337-338, 396
Seguimiento: 104, 107, 190, 194, 201, 202, 208
– de Cristo: 252, 404
Seleucia: 87
– sínodo (359): 83
Sentencias de Pedro Lombardo: 212
Separación de Iglesia y Estado: 185, 336, 345, 356-357
Sicilia: 100-101, 217-218, 220-221, 223, 301, 331
Siegburg: 180, 195
Simonía: 119, 181, 183, 226, 243-244
Simul iustus – simul peccator: 259
Sincretismo: 44, 48-51, 53, 56
Sínodo general: 399
Sínodos:
– de obispos: 394, 410, 412-413, 419, 421
– nacionales: 295, 301, 308, 329
– provinciales: 57, 111

Sistema económico de la curia: 225, 234
Soissons:
– dieta del imperio: 145
– sínodo (744): 140
Sola fide: 253, 262, 281
Sola gratia: 253, 262, 281, 306
Sola Scriptura: 22, 253, 262, 281, 306
Soteriología: 44, 89, 93
Subordinacionismo: 80-81
Sucesión apostólica: 25, 44, 110, 298-299, 351
Suceso de Colonia: 339
Suiza: 273, 284-285, 311, 321, 355, 398, 402, 406
Sumo episcopado: 272
Sutri:
– acuerdo (1111): 185
– sínodo (1046): 177-178, 182, 197, 229

Templarios: 193, 200, 224
Temporales, funciones: 185
Teocracia: 95, 154, 172, 174, 222
Teología:
– de la liberación: 406, 435
– de mediación: 256, 278, 305
Teoría:
– de la decadencia: 74
– de las dos espadas: 187, 222
– de los dos poderes: 95, 114
Terciarios: 210
Tierra Santa: 120, 196, 199-200, **220**, 314, 402
Toledo, sínodo (589): 84
Tortura: 207, 332
Toulouse: 124, 205
Trabajadores: 354, 361-362, 433
Tradición: 23, 37, 45, 306, 388
– apostólica: 22-23, 31, 44-45, 56, 110
Tradicionalismo: 24, 400
Translatio imperii: 160-161
Transustanciación: 211, 220, 275, 285, 298, 307, 395-396
Trapenses: 313
Tratado de Passau: 278
Tregua:
– de Dios: 176
– de Francfort: 276
Treuga Dei: 176
Tribur, dieta de los príncipes (1076): 184
Trinidad, doctrina trinitaria: 44, 79-84, 364
Tumba de Pedro: 70
Turcos: 198, 239-241, 276, 303, 310, 323
Turingia: 128, 138-140, 271

Ultramontanismo: 345-346, 361
Una-Sancta, movimiento: 363, 365
Una-Voce, movimiento: 395
Unión:
– con la Iglesia oriental: 199, 230, **235**, 239
– hipostática: 86, 88
Universidades: 120, 122, 211, 214-**215**, 231, 337, 385

Valdenses: 203-204, 320
Vándalos: 96, 98, 114, 123-126, 141
Vaticano: 70, 164, 242-243, 342, 354
Verdún: 278
– tratado (843): 164
Veterocatolicismo: 351-353
Via antiqua: 120, 253, 281-282
Via moderna: 120, 253
Vicarius Christi: 176, 216
Viri probati: 399
Visigodos: 101, 114, 123-125, 145
Visitatio liminum apostolorum: 188
Visitationen: 309-310
Vita apostolica: 190-191, 202
Vulgata: 100

Whitby, sínodo (664): 135
Worms:
– dieta (1076): 184
– dieta (1521): 252, 267-270, **301**

Yahvé: 52, 54

Zuinglianos: 279, 287

Índice de documentos eclesiales

Ad beatissimi Apostolorum (1914): 359
Ad catholici sacerdotii (1935): 368
Ad exstirpanda (1252): 207
Ad gentes (1965): 391
Aeterni Patris (1879): 354
Apostolicam actuositatem (1965): 390, 409
Apostolos suos (1998): 415
Casti connubii (1930): 368
Centesimus annus (1991): 436-437
Christifideles laici (1989): 410
Christus Dominus (1965): 390
Communionis notio (1992): 414-415
Cum occasione (1653): 330
De salute animarum (1821): 338
Decet Romanum Pontificem (1521): 267
Dei Filius (1870): 349
Dei Verbum (1965): 390
Des le début (1917): 359
Deus caritas est (2005): 442
Dignitatis humanae (1965): 391, 407
Dives in misericordia (1980): 419
Divini illius Magistri (1929): 368
Divini Redemptoris (1937): 370
Divino afflante Spiritu (1943): 372
Dominus ac Redemptor (1773): 331
Dominus Jesus (2000): 429
Evangelii nuntiandi (1975): 419
Evangelium vitae (1995): 424
Ex quo singulari (1742): 326
Excommunicamus (1231): 206
Exsecrabilis (1460): 241
Exsurge, Domine (1520): 264
Familiaris consortio (1981): 421
Fides et ratio (1998): 418
Frequens (1417): 237-238
Gaudium et spes (1965): 391, 407
Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999): 429
Gravissimum educationis (1965): 390
Haec sancta (1415): 232, 235-236, 238
Humanae vitae (1968): 396
Humani generis (1950): 364, 373
Impensa (1824): 338
In minoribus agentes (1463): 241
Instaurare omnia in Christo (1903): 356
Inter insignores (1976): 413
Inter mirifica (1963): 389
Laborem exercens (1981): 433-434
Laetentur codi (1439): 239
Lamentabili (1907): 358
Licet ab initio (1542): 319
Lumen gentium (1964): 390, 409
Mare magnum (1476): 241
Mater et Magistra (1961): 403
Mediator Dei (1947): 363, 372
Menti nostrae (1950): 372
Mirari vos (1832): 345
Mit brennender Sorge (1937): 369, 380
Mulieris dignitatem (1988): 412-413
Mysterium fidei (1965): 395
Mystici Corporis (1943): 363, 372
Non expedit (1874): 342
Nostra aetate (1965): 390
Optatam totius (1965): 390
Orientalium Ecclesiarum (1964): 390
Pascendi dominici gregis (1907): 358
Pastor aeternus (1870): 349
Pastor bonus (1988): 408
Pastores dabo vobis (1991): 413
Perfectae caritatis (1965): 390
Populorum progressio (1967): 404
Presbyterorum ordinis (1965): 391
Provida mater (1950): 372
Provida solersque (1821): 338
Providentissimus Deus (1893): 355
Quadragesimo anno (1931): 368, 433
Quanta cura (1864): 344
Redemptor hominis (1979): 419
Redemptoris missio (1990): 419-420
Regimini Ecclesiae universalis (1967): 408
Rerum novarum (1891): 354, 403, 433, 436
Sacra Tridentina Synodus (1905): 356
Sacrosanctum Concilium (1963): 363, 389, 395
Sollicitudo rei socialis (1987): 436
Spe salvi (2007): 441
Summorum Pontificum (2007): 441
Syllabus errorum (1864): 344, 346, 352
Tametsi (1563): 308
Ubi arcano (1922): 368
Unam Sanctam (1302): 120, 222, 230
Unigenitus (1713): 330
Unitatis redintegratio (1964): 390, 403, 427
Ut unum sint (1995): 427
Veritatis splendor (1993): 417